Mahbub Ghozali (Ed.)

LEBIH DEKAT DENGAN MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ SAHIRON SYAMSUDDIN

Penulis:
Saifuddin Zuhri Qudsy, Mahbub Ghozali,
Hakam al-Ma'mun, Fahrudin, Ahmed Zaranggi Ar Ridho,
Satria Tenun Syahputra, M. Marovida Aziz, Muhafizah, Fatimah Fatmawati,
Miftahur Rohmah, Safira Malia Hayati, Safri Nur Jannah

LEBIH DEKAT DENGAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* SAHIRON SYAMSUDDIN

Penulis:
Saifuddin Zuhri Qudsy, Mahbub Ghozali,
Hakam al-Ma'mun, Fahrudin, Ahmed Zaranggi Ar Ridho,
Satria Tenun Syahputra, M. Marovida Aziz, Muhafizah,
Fatimah Fatmawati, Miftahur Rohmah,
Safira Malia Hayati, Safri Nur Jannah

LEBIH DEKAT DENGAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* SAHIRON SYAMSUDDIN

Penulis:
Saifuddin Zuhri Qudsy, Mahbub Ghozali, Hakam al-Ma'mun, Fahrudin, Ahmed Zaranggi Ar Ridho, Satria Tenun Syahputra, M. Marovida Aziz, Muhafizah, Fatimah Fatmawati, Miftahur Rohmah, Safira Malia Hayati, Safri Nur Jannah

Editor: Mahbub Ghozali
Lay-out & Design Cover: Fahrudin

Cetakan 1: September 2022

ISBN:

Diterbitkan oleh:
SUKA Press
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Gedung Rektorak Lama Lantai 3
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 52281

Bekerjasama dengan
Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

KATA PENGANTAR
Mahbub Ghozali

> *What is meant by the term 'ma'nā-cum-maghzā approach' is an exegetical approach in which someone tries to grasp the original historical meaning (ma'nā) of a text (i.e. the Qur'an) that was understood by its first audience, and to develop its significance (maghzā) for the contemporary situation*.[1]

Kutipan tersebut merepresentasikan konsep dasar dari pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Pendekatan yang memberikan penekanan terhadap makna yang sesuai dengan konteks pemaknaan pada masa Al-Qur'an diturunkan dan mengambil pesan utama (signifikansi) yang terkandung dalam makna untuk dikontekstualkan pada masa kekinian dengan pemaknaan yang sesuai. Pendekatan ini menekankan pada fungsi signifikansi sebagai perangkat produksi makna. Aspek ini yang ditemukan Sahiron menjadi kekurangan dari berbagai aliran penafsiran Al-Qur'an sebelumnya.[2] Sebagai bentuk penjelas terhadap signifikansi, ia membaginya menjadi dua aspek; signifikansi fenomenal historis (*al-magzā at-tārīkhī*) dan signifikansi fenomenal dinamis (*al-magzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*). Signifikansi fenomenal historis merupakan pesan utama ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan. Sedangkan signifikansi

[1] Sahiron Syamsuddin, 'Ma'na-Cum-Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51', in *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies* (Atlantis Press, 2017), 131–136.

[2] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

fenomenal dinamis merupakan pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan pada masa ayat ditafsirkan.[3] Identifikasi pesan utama dalam setiap momen pemaknaan menjadi konsep dasar bagi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* agar dapat menghasilkan keseimbangan hermeneutik (*balanced hermeneutics*).

Pencapaian hermeneutika yang seimbang ditempuh dengan memberikan porsi yang sama antara makna asal literal (*al-ma'na al-aṣlī*) dengan pesan utama (*al-maghzā*) di balik makna literal. Proses pencarian makna asal literal (*al-ma'nā at-tārikhī*) dilakukan secara bersama dengan signifikansi fenomenal historis (*al-magzā at-tārikhī*) melalui empat komponen analisis; analisis linguistik, analisis intratekstual, analisis intertekstual, dan analisis konteks historis. *Pertama,* analisis linguistik digunakan untuk menelusuri makna asli (*original meaning*) seseuai dengan pemahaman masyarakat Arab abad ke-7 M. tentang makna suatu kata. Identifikasi makna kata sebelum Al-Qur'an diturunkan (*pre-qur'anic meaning*), masa pewahyuan (*qur'anic meaning*), dan setelah masa pewahyuan (*post-qur'anic meaning*) menjadi titik tekan dalam proses ini untuk mendeteksi pesan utama (*al-maghzā at-tārīkhi*) dalam setiap perubahan makna. *Kedua,* analisis intertekstual digunakan untuk menemukan makna suatu kata yang sedang dicari makna aslinya dalam ayat-ayat lain. Identifikasi sintagmatis dan paradigmatik dibutuhkan dengan melihat struktur ayat dan kategori masing-masing ayat (*makkiyah* atau

[3] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*.

madaniyah). *Ketiga,* analisis intertekstual dilakukan untuk menemukan relasi makna dan pesan antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an dengan cara membandingkannya.[4] *Keempat,* analisis konteks historis makri dan makro. Konteks historis makro merupakan konteks yang mencakup situasi dan kondisi masyarakat Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Sedangkan konteks historis mikro merupakan kejadian-kejadian spesifik yang melatar-belakangi turunnya suatu ayat (*asbāb al-nuzūl*).[5] Empat komponen analisis tersebut saling bersinergi untuk menentukan makna asli dan signifikansi historis yang meng-hasilkan makna saat ayat dipahami pada masa pewahyuan dan menjadi dasar penemuan makna baru yang menye-suaikan dengan pesan utama fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*).

Proses pemaknaan dengan mendasarkan pada makna asli dan signifikansi historis untuk memproduksi makna yang kontekstual berdasarkan signifikansi dinamis dihadirkan dalam buku yang ada di tangan pembaca. Buku ini merupakan hasil penelitian kolaborasi mahasiswa dengan dosen dan tim akademik Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai implementasi langsung dari pengajaran yang dila-kukan oleh Prof. Dr.phil. Sahiron Syamsuddin. Kehadiran buku ini bertujuan untuk mendekatkan para pembaca pada gagasan model pembacaan (penafsiran) baru sebagai upaya mencetak kader penafsir madya yang menjadi profil lulusan

---

[4] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*.

[5] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 142.

Program Studi Magistr Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini memuat lima model penafsiran dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* sebagai respons dari problem aktual masyarakat yang "tidak mampu" diatasi dengan hanya menggunakan bentuk penafsiran yang telah ada sebelumnya.

Bentuk penafsiran pertama dalam buku ini membahas tentang penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:191 yang ditulis oleh Hakam Al Ma'mun dan Fatimah Fatmawati. Asosiasi kata fitnah yang terkandung dalam ayat tersebut telah menjadi adagium popular di masyarakat Indonesia yang bias terhadap makna aslinya. Hakam dalam kesimpulannya menunjukkan pesan utama menjaga keteraturan. Ancaman bagi kelompok yang menebarkan kerusukan diperintah dalam ayat tersebut untuk dicegah menyesuaikan cara yang dilakukan untuk membuat kerusakan, sehingga perang dan pengusiran merupakan sarana untuk melindungi keteraturan. Langkah perang dan pengusiran diambil karena tindakan tersebut digunakan oleh kalangan musrik Makkah untuk menciptakan kerusakan. Pemaknaan ini menjadi penekanan utama Hakam dan Fatmawati untuk memberikan pemaknaan terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 191 dengan menggunakan *ma'nā-cum-maghzā*.

Pemaknaan dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dilakukan oleh Miftahur Rohmah dan Ahmed Zaranggi Ar Ridho terhadap QS. Al-Baqarah [2]:223. Rohmah dan Zaranggi berupaya melakukan penafsiran terhadap ayat yang mengandung pesan tata cara menggauli istri secara seimbang. Dalam penelusuran maknanya, Rohman dan Zaranggi berkesimpulan bahwa ayat ini memberikan

penekanan pada kebijaksanaan dan etika yang baik dalam menggauli istri dengan mempertimbangkan kenyamanan dan kesehatan keduanya. Kandungan pesan utama yang ditemukan diaplikasikan dalam konteks hubungan suami-istri pada masa kontemporer yang sering memunculkan kekerasan. Dengan pemaknaan ini, Rohmah dan Zaranggi memberikan pencegahan dalam pola hubungan antara suami-istri dengan memperhatikan kenyamanan dan kondisi keduanya, agar tindakan eksploitasi dan kekerasan seksual dalam rumah tangga dapat teratasi.

Refleksi makna Al-Qur'an terhadap problem kekinian juga dilakukan oleh Fahrudin dan Safira Malia Hayati dalam menafsirkan QS. Āli Imrān [3]:159. Menurut Fahrudin dan Hayati, ayat ini mengindikasikan sifat kepemimpinan Nabi yang patut untuk diterapkan dalam kehidupan modern. Kemurahan hati Nabi dan sifat lemah lembutnya dalam konteks ayat dalam keadaan peperangan menunjukkan idealitas karakter bagi seorang pemimpin. Karakter yang dicontohkan dalam ayat tersebut ditemukan Fahrudin dan Hayati sebagai cerminan sifat Tuhan yang harus dimiliki oleh pemimpin dalam konteks kekinian. Penemuan terhadap makna yang direfleksikan dalam penelitian ini dihasilkan dari penerapan pemaknaan terhadap ayat dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

Penerapan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* sebagai mekanisme penafsiran yang relevan dengan perkembangan masyarakat kontemporer dilakukan oleh Satria Tenun Syahputra dan Safri Nur Jannah terhadap QS. Al-Anfāl [8]:60. Dalam pandangan Syahputra dan Jannah, ayat ini cenderung ditafsirkan terbatas pada upaya defensif masyarakat Arab

abad ke-7 M. untuk mempersiapkan perbekalan perang. Perkembangan teknologi perang masa kini yang melampaui masa lalu menjadi perhatian utama dalam proses pemaknaan. Keunggulan teknologi masyarakat Arab abad ke-7 M. yang terbatas pada kemampuan berkuda dan memanah merupakan pesan utama yang dituju, sehingga pemaknaan dalam konteks kekinian merujuk pada keunggulan alutsista peperangan yang berbasis teknologi. Persiapan persenjataan yang diperintah dalam ayat tersebut bertujuan untuk menunjukkan kedaulatan agar meminimalisir kezaliman dan ancaman yang membawa tindakan perusakan.

Aspek perlindungan juga ditemukan dalam ayat yang diidentifikasi sebagai perintah berperang dalam tulisan M. Marovida Aziz dan Mahbub Ghozali. Penafsiran Aziz dan Ghozali terhadap QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* menemukan tujuan utama ayat yang mengarah pada tindakan protektif dan pelestarian terhadap perilaku penghambaan. Izin perang yang dominan pemaknaannya dalam ayat tersebut memiliki tujuan utama melindungi kehancuran tempat ibadah, baik dilakukan dengan cara penghancuran bangunan maupun pengosongan tempat ibadah. Izin yang diberikan didasarkan pada tindakan penganiayaan yang dilakukan kelompok mayoritas terhadap minoritas dalam bentuk pengusiran. Dalam konteks masyarakat plural, ayat ini harus dimaknai dengan mengaplikasikan perlindungan terhadap kelompok minoritas yang ditunjukkan dengan redaksi *imtina'iyah* yang mengindikasikan perlindungan tercipta karena Allah dan sikap menghargai keberagaman yang dilakukan oleh kelompok mayoritas.

Penafsiran dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* pada artikel terakhir dalam buku ini ditulis oleh Muhafizah dan Saifuddin Zuhri Qudsy yang melakukan penafsiran terhadap QS. Al-Ḥujurāt [49]:11. Muhafizah dan Qudsy menyimpulkan pesan utama ayat berkaitan dengan larangan untuk membuka aib, mengejek, mengolok, dan memanggil orang lain dengan panggilan yang buruk, karena tindakan tersebut merendahkan orang lain. Pencegahan terhadap tindakan yang merendahkan harkat dan martabat manusia dapat dipraktikkan dalam kehidupan modern yang interaksinya banyak dilakukan di media sosial. Aktivitas bermedia sosial, menurut Muhafizah dan Qudsy, haruslah mematuhi kandungan makna ayat ini sebagai basis etika dalam berinteraksi di dunia virtual.

Beragam pemaknaan baru terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengacu pada perubahan signifikansinya merupakan upaya mengenal lebih dekat dan dalam terhadap sumbangsih pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas Sahiron Syamsuddin. Efektivitas pemaknaan yang relevan dengan perkembangan konteks kekinian merupakan keunggulan pendekatan ini yang menjaga keseimbangan makna dengan signifikansi. Kehadiran buku ini diharapkan menjadi bahan dan contoh yang aplikatif untuk mengenal pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang banyak digemari oleh para peneliti di Indonesia. Akhirnya, kami berharap dengan kehadiran buku ini dapat berkontribusi bagi pembaca agar dapat dengan mudah mengaplikasikan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* secara baik dan menghasilkan makna yang seimbang. *Selamat membaca!*

Yogyakarta, 29 Agustus 2022

DAFTAR ISI

Penafsiran atas QS. Al-Baqarah [2]:191 Perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

Hakam al-Ma'mun dan Fatimah Fatmawati
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Institut Ilmu Al-Qur'an An-Nur Yogyakarta
hakamalmamun@gmail.com, fatimahfatmawati95@gmail.com

Pendahuluan

Adagium "fitnah lebih kejam daripada pembunuhan" merupakan adagium yang populer di tengah masyarakat Indonesia. Keberadaan adagium ini telah menyebabkan kesalahpahaman atas makna kata fitnah dalam QS. Al-Baqarah [2]:191. Adagium ini diasumsikan berasal dari QS. Al-Baqarah [2]:191. Fitnah dalam adagium tersebut selama ini dipahami sebagai perkataan bohong yang disebarkan dengan maksud menjelekkan orang lain. Namun demikian, fitnah dalam QS. Al-Baqarah [2]:191 tidak bermakna sebagaimana kata fitnah yang dipahami dalam adagium bahasa Indonesia tersebut, sehingga terjadi kesalahpahaman makna kata fitnah dalam QS. Al-Baqarah [2]:191. Fitnah dalam QS. Al-Baqarah [2]:191, menurut as-Suyūṭī dan al-Maḥallī adalah menyekutukan Allah (syirik).[1] Sedangkan 'Alī aṣ-Ṣabūnī menjelaskan bahwa fitnah dalam QS. Al-Baqarah

[1] Jalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad Al-Maḥallī and Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān ibn Abū Bakr As-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Imāmain Al-Jalālain* (Dār Ibn Kaśīr, n.d.), 30.

[2]:191 adalah kekafiran orang-orang kafir.[2] Dengan demikian, telah terjadi kesalahpahaman atas makna kata fitnah dalam QS. Al-Baqarah [2]:191.

Pada dasarnya, kajian seputar fitnah telah banyak dilakukan. Kajian-kajian tersebut dapat diklasifikasi menjadi tiga kecenderungan berikut. Pertama, tafsir tematik ayat fitnah dalam Al-Qur'an.[3] Ayat-ayat fitnah dikaji secara tematik dan digerakkan untuk menjawab problem kontemporer seperti hoax. Kedua, kajian tentang penerjemahan kata fitnah.[4] Kajian ini mengungkap bahwa telah terjadi bias ideologi dalam penerjemahan kata fitnah dalam Al-Qur'an. Ketiga, kajian fitnah dalam dikursus studi hadis.[5] Kajian ini memperlihatkan bagaimana konsep fitnah dalam hadis dan kontekstualisasinya dalam konteks masyarakat digital. Selain itu, kajian atas hadis yang menyebut perempuan adalah fitnah termasuk dalam kecenderungan ketiga ini. Dengan demikian, secara garis besar kajian fitnah dalam Al-Qur'an dan Hadis dilakukan untuk menunjukkan bagaimana nas menanggapi masalah manusia kontemporer.

---

[2] 'Alī Aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwat At-Tafāsīr*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), 126.

[3] Lilik Ummi Kaltsum, "Cobaan Hidup Dalam Al-Qur'an (Studi Ayat-Ayat Fitnah dengan Aplikasi Metode Tafsir Tematik)," *Ilmu Ushuluddin* 5, no. 2 (January 2018): 107–138; Nuraini Nuraini and Husniyani Husniyani, "Fitnah Dalam Al-Qur'an," *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 1 (June 2021): 1; Sella Afrilia, RUMBA TRIANA, and Syaiful Rokim, "Pandangan Al-Qur'an Terhadap Realitas Hoax," *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 01 (June 2018).

[4] Ahmad Murtaza MZ, "Dekonstruksi Terjemah Kata Qitāl Dan Fitnah Pada Qs 2: 190-193 Dalam Tarjamah Tafsīriyyah," *Al-Munqidz* 10, no. 1 (2022).

[5] Ahmad Zikri, "Fitnah (Hoax); Etika Berbicara Dalam Pandangan Hadits Di Era Digital," *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 11, no. 2 (December 2019): 102; Faisal Haitomi and Maula Sari, "Analisis Mubadalah Hadis 'Fitnah Perempuan' Dan Implikasinya Terhadap Relasi Gender," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 1 (April 2021).

Berdasarkan kecenderungan kajian di atas, belum ditemukan yang memfokuskan kajian pada penafsiran kata fitnah dalam Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan atau metode tafsir kontemporer. Berdasarkan hal tersebut, kajian ini akan melakukan interpretasi ulang atas kata fitnah dalam Al-Qur'an. Dalam hal ini, metode yang digunakan adalah *ma'nā-cum-maghzā* yang akan melihat bagaimana makna kontemporer kata fitnah saat ayatnya diwahyukan dan makna kontemporer saat ini. Oleh karena ini, kajian ini berangkat dari tiga pertanyaan mendasar, 1) bagaimana makna historis kata fitnah; 2) bagaimana signifikansi historis kata fitnah; dan 3) bagaimana signifikansi dinamis-kontemporer kata fitnah yang relevan dengan permasalahan kekinian. Tiga pertanyaan menjadi titik tolak untuk melakukan reinterpretasi atas kata fitnah dalam Al-Qur'an, sehingga dapat diketahui secara jelas maksud dari fitnah lebih kejam daripada pembunuhan.

Kajian ini menggunakan metode penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* yang memberikan porsi seimbang antara horizon teks dan horizon penafsir.[6] Ayat yang menjadi fokus utama kajian ini adalah QS. Al-Baqarah [2]:1991. Operasionalisasi metode *ma'nā-cum-maghzā* terdiri dari tiga tahap. *Pertama,* analisis linguistik atas teks Al-Qur'an. Dalam tahap pertama ini, prinsip yang harus dipegang oleh penafsir adalah bahwa bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M yang memiliki karakteristik yang khas. Dalam tahap pertama ini, penafsir juga harus menempuh analisis

[6] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 141.

intratekstulitas, sintagmatik dan intertekstualitas. *Kedua,* analisis konteks historis pewahyuan ayat, baik mikro maupun makro. Konteks makro adalah konteks yang mencakup situasi atau kondisi umum di Arab pada saat pewahyuan ayat. Sedangkan mikro adalah *asbāb an-nuzūl. Ketiga,* menggali signifikansi atau pesan utama ayat yang ditafsirkan dengan cara memperhatikan secara cermat konteks historis dan ekspresi kebahasaan Al-Qur'an. Kemudian mengkonteks-tualisasikannya untuk konteks kekinian.[7]

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap QS. al-Baqarah [2]:191

Sahiron Syamsuddin telah menyusun langkah prosedural penafsiran berbasis *ma'nā-cum-maghzā*. Langkah itu terdiri dari beberapa tahapan, yaitu: *Pertama,* mencari makna historis atau *al-ma'nā at-tārikhī*. Adapun untuk memperoleh *at-ta'nā at-tārikhī* dibutuhkan beberapa tahapan, yakni dengan melakukan analisis kebahasaan Al-Qur'an, analisis intratekstualitas, analisis intertekstualitas, dan analisis historis. *Kedua,* menemukan signifikansi historis atau *al-maghza at-tarikhi.* Tujuan dari tahap ini adalah untuk memperoleh *maqsad al-āyah* atau pesan utama dari suatu ayat. *Ketiga,* menemukan signifikansi dinamis. Setelah pesan utama dari suatu ayat ditemukan, maka tugas selanjutnya adalah mengaktualisasikan pesan tersebut dalam konteks kekinian. Caranya adalah dengan menentukan kategori ayat, apakah misalnya ayat tersebut berpesan tentang prinsip-prinsip ketauhidan atau berbicara mengenai ketentuan

---

[7] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*.

hukum Islam ataukah termasuk ke dalam ayat yang mengisahkan perjalanan hidup para Nabi terdahulu yang dapat diambil pelajarannya. Selain itu, pada tahap ini seorang penafsir juga harus memiliki kemampuan dalam membaca

Makna Historis QS. al-Baqarah [2]:191

a. Analisis Linguistik

وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَاَخْرِجُوْهُمْ مِّنْ حَيْثُ اَخْرَجُوْكُمْ وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِۚ فَاِنْ قٰتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْۗ كَذٰلِكَ جَزَاۤءُ الْكٰفِرِيْنَ

Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.

Kata fitnah dalam bahasa Arab tersusun dari tiga huruf pokok, yakni *fā', tā',* dan *nūn*. Kata ini memunculkan derivasi kata dalam Al-Qur'an baik dalam bentuk *fi'il māḍi* (*fatana*), *fi'il muḍāri'* (*yaftunu*), atau *ism fā'il* (*fātin*) maupun bentuk *maṣdar* (*fitnah*). Melalui keterangan ar-Rāgib al-Iṣfahānī dapat diketahui bahwa kata fitnah semula digunakan oleh masyarakat Arab (saat itu) secara umum sebagai kata yang menunjukkan aktivitas menguji dan memilah-milah kandungan emas yang tercampur dengan perak sehingga dapat dibedakan mana emas murni dan emas campuran.[8] Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* menyebutkan makna dasar dari

[8] Abi Al-āsim al-Ḥusain bin Muḥammad al-Rāgib Al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'arif, n.d.), 371.

kata fitnah ialah *al-iḥrāq* yang berarti memanaskan atau membakar. Makna dasar ini terambil dari pernyataan masyarakat arab ketika mereka membakar perak dan emas dengan tujuan dapat membedakan antara yang buruk dari yang bagus.[9]

Sedangkan menurut Ibn Asyūr, fitnah memiliki makna dasar 'membakar' diperolehlah kata *al-maftūn* (المفتون) yang berarti uang dinar. Demikian pula dengan batu permata disebut *al-fatīn* (yang terbakar) dikarenakan ia mempunyai warna hitam seolah-olah karena terbakar. Kata fitnah dengan makna dasar 'membakar' digunakan dalam Al-Qur'an hanya 2 kali yakni di QS. aż-Żāriyāt [51]:13 dan QS. al-Burūj [85]:10. Pada QS. aż-Żāriyāt [51]:13, disebutkan "*pada hari ketika mereka dibakar di atas api neraka*", ayat ini menceritakan kondisi orang yang tidak mempercayai hari akhir dan mereka mempertanyakan kapan datangnya hari akhir tetapi dengan nada mengolok-olok sehingga terkesan merendahkan doktrin eskatologi dalam ajaran Islam.[10] Balasannya kelak di hari kiamat adalah dibakar di lautan api neraka yang jauh lebih panas.[11] Adapun makna dasar lain dari kata fitnah menurut ibn 'Asyūr ialah *al-ikhtiyār* (memilih). Pemilihan makna ini dipertimbangkan atas aktivitas 'memilih' antara emas dan perak yang dibakar sehingga diperoleh hasil yang baik dari yang tidak baik atau tidak dapat digunakan.[12]

---

[9] Ibnu Manżūr, *Lisān Al-'Arab*, Vol. 13. (Beirut: Dar al-Sadir, n.d.), 317.

[10] Ibnu 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*, Juz 26. (Dar at-tunisiyyah, n.d.), 345.

[11] Maḥmūd bin Umar Al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn Al-Aqāwīl fī Wujūḥ at-Ta'wīl* (Riyaḍ, 1998), 350.

[12] 'Ashur, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*.

Dalam Al-Qur'an, kata fitnah pada ayat-ayat periode Makkah (sebelum hijrah) berbeda dengan ayat-ayat periode Madinah (setelah hijrah). Pada periode sebelum hijrah, ayat-ayat yang menggunakan kata fitnah banyak ditujukan kepada orang-orang kafir Quraisy Makkah yang mendustakan ajaran Nabi Muhammad, namun sebaliknya ketika kaum Muslimin sudah berhijrah maka *khitāb* dari ayat-ayat yang mengandung kata fitnah banyak ditujukan kepada kaum munafik, yaitu mereka yang memeluk Islam hanya untuk mencari keuntungan berupa keselamatan nyawa.[13] Hal ini menunjukkan kata fitnah mengalami perubahan makna berdasarkan perubahan signifikansinya. Berdasarkan hal tersebut, muncul berbagai derivasi makna dari kata fitnah yang ber-*khiṭāb* kaum kafir Quraisy di Makkah maupun kaum munafik di Madinah. Muqatil bin Sulaiman mengungkapkan terdapat sebelas makna dari kata fitnah yaitu, kesyirikkan, kekafiran, bala, azab di dunia, membakar di neraka, membunuh, mengusir atau penolakan, kesesatan, ketertutupan atau kegilaan.[14]

b. Analisis Intratekstualitas

Berdasarkan analisis intrateks yang telah dilakukan, kata fitnah dalam Al-Qur'an dimaknai dengan ragam maksud dan arti. *Pertama*, kata fitnah dimaknai sebagai ujian dan cobaan. Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam QS. al-

---

[13] Lilik Ummi Kaltsum, "Cobaan Hidup Dalam Al-Qur'an (Studi Ayat-Ayat Fitnah Dengan Aplikasi Metode Tafsir Tematik)," *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 5, no. No. 2 (2018): 114.

[14] Muqātil bin Sulaimān, *Al-Wujūḥ wa an-Nażāir* (Riyaḍ: Maktabah ar-Rusyd, 2011), 74–77.

Baqarah [2]:102, QS. at-Tagābun [64]:65, QS. al-An'ām [6]:53, QS. Ṭāhā [20]:40, 85, 90 dan 131, QS. Ṣād [38]:24 dan 34, QS. al-Ankabūt [29]:2, 3 dan 10, QS. ad-Dukhān [44]:17, QS. al-Jin [72]:17, QS. an-Naḥl [16]:110, QS. an-Naml [27]:47, QS. at-Taubah [9]:126, QS. al-Isrā' [17]:60, QS. al-Anbiyā' [21]:35, QS. al-Furqān [25]:20, QS. al-Qamar [54]:27, QS. al-A'rāf [7]:155. Makna ujian dan cobaan (*al-ibtilā' wa al-imtiḥān aw al-ikhtibār*) terlihat paling banyak diulang diberbagai kesempatan dibandingkan dengan derivasi makna fitnah yang lainnya. *Kedua*, azab atau siksaan yang berasal dari Allah baik berupa ancaman di akhirat kelak maupun siksaan yang didahulukan di dunia tercantum dalam QS. al-Anfāl [8]:25, QS. an-Nūr [24]:63, QS. aż-Żāriyāt [51]:13 dan 14, QS. al-Māidah [5]:71, QS. al-Ḥajj [22]:11. *Keempat,* fitnah bermakna memalingkan dari jalan kebenaran (*al-i'rād 'an aṭ-ṭarīq al-mustaqīm*) termuat dalam QS. al-Māidah [5]:49 dan QS. al-Isrā' [17]:73.

Kelima, fitnah bermakna kemaksiatan (*al-wuqū' fī al-ma'āṣī*) dalam QS. al-Ḥadīd [57]:14, QS. al-Burūj [85]:10 dan QS. an-Nisā' [4]:101. Kemaksiatan yang dimaksud di sini bisa berupa penganiayaan ataupun penyerangan terhadap individu lain. *Keenam*, fitnah juga bermakna tipu daya (*al-hīlah*), seperti yang termuat dalam QS. Yūnus [10]:83), fitnah bermakna *istidrāj* atau kenikmatan yang menghantarkan kepada laknat Allah dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 111, QS. az-Zumar [39]:49. *Ketujuh,* fitnah bermakna objek dari keangkuhan, dalam QS. Yūnus [10]:85, QS. al-Mumtaḥanah [60]:85). *Kedelapan*, fitnah bermakna gila (*al-majnūn*), seperti dalam QS. al-Qalam [68]:6. *Kesembilan,* fitnah bermakna kabar yang menakutkan dalam QS. al-Muddaṡṡir

[74]:31 dan QS. aṣ-Ṣāffāt [37]:63. *Kesepuluh*, fitnah bermakna sebagai terbukanya aib dalam QS. al-Māidah [5]:41. *Kesebelas*, fitnah bermakna keragu-raguan atau kebimbangan dalam QS. al-Ḥajj [22]:53. *Keduabelas,* kata fitnah bermakna kesirikan atau kekufuran, dan makna ini adalah makna yang sesuai dengan konteks QS. al-Baqarah [2]:191. Selain ayat ini, beberapa ayat lainnya, seperti QS. al-Baqarah [2]:193 dan 217, QS. al-Anfāl [8]:39, QS. an-Nisā' [4]:91 dan QS. al-Aḥzāb [33]:14, juga memuat kata fitnah dengan makan perbuatan menyekutukan Allah atau kembali kepada kekafiran sebagaimana keadaan mereka (orang-orang Islam) sebelum datangnya agama Islam.

c. Analisis Intertekstualitas

Melalui penelusuran kata fitnah pada teks-teks hadis, didapati sejumlah makna dari kata fitnah. Sebagian maknanya mempunyai korelasi dengan makna kata fitnah di dalam Al-Qur'an. Misalnya, kata fitnah dimaknai sebagai ujian dan cobaan (*al-ikhtibār wa al-imtiḥān wa al-ibtilā'*) seperti pada hadis Imam Muslim yang menceritakan tentang gambaran kenikmatan hidup di dunia beserta segala ujian dan cobaannya. Makna lainnya dari kata fitnah yang dapat dijumpai dalam hadis ialah peperangan dan perpecahan (*al-ḥurūb wa al-ikhtilāf*) antar umat Islam, melalaikan dan menyibukkan sesuatu (*al-iltihā' bi asy-syai wa al-insyigāl bih*), pembunuhan dan azab (*al-qatl wa at-ta'zīb*), kemaksiatan (*al-ma'āṣī*), kembali kepada kekafiran (*al-ikrāh 'alā ar-rujū' 'an*

ad-dīn ilā al-kufr) dan yang terakhir ialah fitnah bermakna menjadikan orang lari dari agama (*at-tanfīr min ad-dīn*).[15]

Sedangkan hadis Nabi yang digunakan untuk membantu menjelaskan QS. al-Baqarah [2]:191 ialah hadis yang menyebutkan tingkatan-tingkatan dosa besar berdasarkan perbuatan pelakunya. Redaksi hadisnya:[16]

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ . قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا هُنَّ ؟ قَالَ :الشِّرْكُ بِاللَّهِ ، وَالسِّحْرُ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ، وَأَكْلُ الرِّبَا ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ، وَالتَّوَلِّى يَوْمَ الزَّحْفِ ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ

Dari Abu Hurairah, Nabi bersabda, "Jauhilah tujuh dosa yang membinasahkan!" Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, apa saja itu?" Beliau menjawab, "Syirik kepada Allah, melakukan sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah untuk dibunuh kecuali dengan alasan yang benar, memakan riba, memakan harta anak yatim, melarikan diri dari peperangan, dan menuduh berzina 10yaria yang suci mukminah yang tidak tahu-menahu."

Hadis di atas menggambarkan urutan dosa besar yang harus dijauhi dengan perbuatan menyekutukan Allah (syirik) menempati urutan pertama. Dibanyak kesempatan, Allah berfirman mengenai besarnya dosa syirik, misalnya di QS. Luqmān [31]:13 (*inna asy-syirka laẓulmun 'aẓīm*) atau di QS. an-Nisā' [4]:48 (*innaallāha lā yagfiru an yusyrika bihi*…). Setelah dosa syirik, dosa selanjutnya ialah dosa sihir, di mana dalam perbuatan sihir ini manusia meminta pertolongan

[15] Ibrāhīm bin Abdillāh Ad-Dawisy, *Al-Fitnah: Ma'nāhā wa al-Ḥikmah minhā fī Ḍaw'i Al-Kitāb wa as-Sunnah*, n.d., 40–42.

[16] Abu Abdillāh Muḥammad bin Ismā'l al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kaśīr, 2002), 683.

kepada selain Allah dengan tujuan mencelakakan orang lain atau minimal dengan tujuan menipu dan mengelabui pandangan manusia. Adapun dosa membunuh terletak di urutan nomor tiga setelah dosa syirik dan sihir.

d. Analisis Historis

Quraish Shihab menyebutkan dalam kitab tafsirnya bahwa ayat 190 ini berkaitan dengan perintah berperang setelah sebelumnya diberikan izin berperang melalui firman-Nya di QS. al-Ḥajj [22]:39. Perintah untuk berperang di sini tentu menyertakan syarat sebagaimana disebut secara eksplisit melalui redaksi "*perangilah di jalan Allah*", artinya legalitas perang baru dibenarkan ketika ia dalam rangka menegakkan nilai-nilai ketauhidan serta merebut kebebasan beragama. Selain itu, objek dari peperangan juga disinggung dalam ayat ini yakni terhadap mereka "*orang-orang yang memerangi*" umat Islam terlebih dahulu, secara spesifik ketika tanda-tanda peperangan itu sudah mulai terlihat dan musuh sudah mengatur siasat untuk berperang maka umat Islam diperkenankan untuk memerangi mereka terlebih dahulu.[17] Namun demikian, perintah berperang ini tetap dengan catatan penyerangan tersebut tidak melampaui batas, yaitu melakukan serangan secara serampangan terhadap seluruh orang Makkah, meliputi wanita-wanita, anak-anak, para orang lanjut usia, atau para rahib-rahib atau pendeta-pendeta, atau menyerang tempat-tempat peribadatan

[17] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1. (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 419–420.

mereka. Hal-hal tersebut tidak diperbolehkan dalam etika berperang umat Islam.

Setelah turun perintah untuk memerangi kaum musyrik Makkah di ayat 190, barulah di ayat 191 perintah tegas untuk mengeksekusi siapapun yang memerangi dan berniat membunuh umat Islam serta tidak ada lagi jalan untuk diplomasi sehingga keselamatan nyawa umat Islam tetap terjaga. Sementara itu, ketika kaum musyrik tidak bermaksud membunuh dan hanya mengusir umat Islam saja maka demikian pula berlaku mengusir kaum musyrik dari tempat tinggalnya adalah pilihan yang harus diambil. Memang perlakuan kaum musyrik Makkah saat itu (sebelum turun ayat ini) terlampau sadis ketika umat Islam masih berada di Makkah, beragam penyiksaan secara fisik maupun perampasan harta benda, pelarangan ibadah, sampai pada puncaknya mereka mengusir kaum muslimin dari tanah kelahirannya yakni Makkah sehingga umat Islam pun memilih berhijrah ke Madinah demi menjaga keselamatan hidup dan agamanya. Oleh karena itu, beragam penyiksaan serta perilaku menyekutukan Allah yang dilakukan oleh kaum musyrik Makkah lebih besar bahaya atau dosanya (*asyaddu wa a'ẓamu*) daripada pembunuhan yang diizinkan dan diperintahkan oleh ayat 191. Perintah membunuh dalam konteks ayat ini bisa dikatakan sebagai tindakan pertahanan diri agar kaum muslim tidak diserang dan dibunuh terlebih dulu, karena dalam kondisi berperang kemungkinannya hanya dibunuh atau membunuh.

Adapun secara konteks makro (situasi global) yang menjadi konteks sosial turunnya ayat ini berhubungan dengan larangan berperang di Masjidilharam dan berperang

pada saat bulan-bulan Haram (*asyhur al-ḥaram*). Masyarakat Arab sudah sejak lama menghormati bulan-bulan Haram yakni Dzulqaidah, Dzulhijjah, Muharram dan Rajab. Bangsa Arab pada umumnya sangat mengagungkan bulan-bulan tersebut bahkan mereka mengharamkan peperangan terjadi di bulan tersebut sebagai cara penghormatan mereka. Selain bulan Haram, mereka juga sangat menghormati Masjidilharam yang di dalamnya ada Ka'bah yakni sebuah bangunan berbentuk kubus dan di sekelilingnya dipenuhi Tuhan-tuhan sesembahan kaum musyrik (saat itu). Oleh karenanya, di ayat 191 ini juga disinggung tentang larangan berperang di tanah Haram.

Namun larangan berperang tersebut menjadi gugur apabila umat Islam mendapat serangan dari kaum musyrik terlebih dahulu sehingga mereka bukan dalam rangka memulai peperangan tetapi justru membela dirinya. Maka kaum musyrik sesungguhnya telah menodai kesucian tempat dan waktu di bulan Haram serta pengkhianatan terhadap perjanjian Hudaibiyah yang sebelumnya telah disepakati bersama antara kaum muslmin dengan kaum musyrik di mana mereka telah bersepakat untuk melakukan genjatan senjata selama batas waktu tertentu. Peristiwa lain misalnya yang menjadi pengkhususan bolehnya berperang di area Masjidilharam yaitu ketika terjadi pembebasan kota Makkah. Saat itu Allah telah memberi izin kepada Rasulullah untuk memerangi penduduk Makkah karena beliau diceritakan dalam satu riwayah telah menaklukkan kota Makkah dengan

kekerasan dan ada beberapa orang laki-laki di Khandamah yang menjadi korban.[18]

Signifikansi Historis QS. Al-Baqarah [2]:191: Perdamaian, *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dan Etika Muamalah

Setelah membahas berbagai ragam persoalan, baik diri sisi kebahasaan maupun konteks historis ayat, penulis menimbang beberapa poin untuk kemudian diambil sebagai pesan utama dari QS. al-Baqarah [2]:191. *Pertama*, pesan perdamaian menjadi aspek fundamental dalam ayat ini. Hal ini didasarkan pada perintah untuk berperang justru diberikan untuk melindungi manusia dari segala kerusakan. Argumen ini didasarkan pada pesan utama yang dituju melalui penyebutan diksi fitnah yang merujuk pada makna pencegahan perusakan. Kata fitnah yang muncul di periode Makkah dengan makna syirik mengindikasikan perusakan dalam konteks itu berkaitan dengan keyakinan. Sedangkan, al-Baqarah [2]:191 merupakan ayat yang diturunkan di Madinah yang kuat terhadap tujuan perdamaian dan pembentukan masyarakat yang madani.

Kedua, berkaitan dengan tujuan pemberlakuan syariat Islam (*maqāṣid asy-syarī'ah*) yang prinsipnya antara lain memberikan nilai perlindungan terhadap hak asasi manusia (*ḥifż an-nafs*) dan perlindungan terhadap agama (*ḥifż ad-dīn)*. Prinsip ini bisa dilihat pada perintah untuk membalas serangan umat musyrik Makkah dengan pertimbangan jika mereka terus-terusan bertahan, maka akan terjadi lebih

[18] Meskipun terdapat riwayat lain yang menceritakan kota Makkah dibebaskan dalam kondisi damai. Baca selengkapnya:. Ibnu Katsir, *Al-Misbāh Al-Munīr Fī Tahzīb Tafsīr Ibn Katsīr*, terj. Abu. (Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2015), 619–620.

banyak korban jiwa dari pihak muslim. Namun perlu digarisbawahi bahwa perang yang dilakukan oleh umat Islam merupakan upaya terakhir yang dipilih setelah berbagai diplomasi menemui jalan buntu. Selain itu, karakter peperangan yang dilakukan oleh umat Islam bersifat *defensive* (bertahan) bukan *offensive* (menyerang). Hal seperti ini perlu ditegaskan untuk menghilangkan tuduhan sementara orang yang menganggap Islam adalah agama perang. Dalam konteks ini, selain umat Islam harus menjaga jiwa, mereka juga sedang memanggul citra Islam sebagai agama yang tidak intimidatif, tidak memaksakan kehendak, dan memuliakan jiwa para pemeluknya.

Ketiga, tentang etika bermuamalah atau bersosialisasi antar sesama manusia yang berasaskan prinsip egaliter, baik kepada sesama muslim ataupun kepada pemeluk agama lain. Melalui QS. QS. Al-Baqarah [2]:191 diperintahkan untuk berperilaku secara setimpal pada saat peperangan. Perintah untuk membunuh ditujukan kepada orang yang berniat membunuh kaum muslim. Begitupun perintah untuk mengusir kaum musyrik, ditujukan kepada orang-orang yang dahulu pernah mengusir kaum muslim dari tanah kelahirannya, Makkah. Prinsip persamaan ini apabila ditarik ke ranah sosial boleh jadi akan menghasilkan prinsip kesetaraan antar umat beragama.

Signifikansi Dinamis QS. Al-Baqarah [2]:191; Prinsip Etis dalam Menegakkan Perdamaian

Sejauh ini, penelitian ini telah membuktikan bahwa kata fitnah dalam QS. al-Baqarah [2]:191 yang diartikan sebagai "pemberian info yang salah dengan maksud untuk

menjelekkan orang lain" tidaklah tepat. Berdasarkan pembacaan dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*, kata fitnah dalam QS. al-Baqarah [02]:191 memiliki makna kerusakan. Ini berarti terkandung *al-ma'nā al-mutaḥarrik* berupa pesan perdamaian dan kesetabilan. Oleh sebab itu, melalui ayat ini, terdapat pesan bahwa perbuatan merusak merupakan tindakan yang dinilai lebih kejam daripada *al-qatl*. Makna berbeda muncul di QS. Luqmān [31]:13 (*inna asy-syirka lażulmun 'ażīm*) dan QS. an-Nisā' [4]:48 (*innaallāha lā yagfiru an yusyrika bihi*...) yang menunjukkan makna fitnah sebagai kesyirikan. Selain pesan perdamaian, QS. al-Baqarah [2]:191 juga mengandung *maqāṣid asy-syarī'ah* berupa *ḥifż ad-dīn* dan *ḥifż an-nafs.* Penulis menyebut kandungan ini dengan pesan kedua. Adapun pesan ketiga dari ayat ini adalah tentang etika bermuamalah yang harus dilakukan baik terhadap sesama muslim maupun lian. Tiga pesan dalam QS. al-Baqarah [2]:191 harus dibaca secara simultan yang saling terkait satu sama lain.

Pada konteks kekinian, penting untuk merenungkan kembali tiga pesan dari QS. al-Baqarah [2]:191 dan mengaktualisasikannya sebagai solusi atas problematika kontemporer. Salah satu problem besar yang sedang dihadapi oleh umat Islam hari ini adalah maraknya ideologi fundamentalis yang menggunakan cara-cara kekerasan demi mencapai tujuannya. Ideologi fundamentalis yang dimaksud di sini adalah keyakinan bahwa masyarakat muslim hari ini telah keluar dari nilai-nilai Islam yang ideal. Oleh karena itu seruan untuk kembali pada Al-Qur'an dan Hadis harus kembali digaungkan dengan jalan menegakkan syariat Islam

secara formal dalam bentuk negara Islam. Kelompok fundamentalis ini berargumen bahwa tindakan kekerasan yang dilakukan demi menegakkan kalimat tauhid yang dianggap telah diabaikan oleh masyarakat muslim sendiri. Cara kekerasan yang digunakan bisa bermacam-macam, mulai dari kekerasan verbal hingga fisik.

Berbagai macam kekerasan ini misalnya saja seperti perusakan acara sedekah laut di pantai baru Yogyakarta yang dilakukan oleh sekelompok orang sambil memasang spanduk yang bertuliskan '*Kami menolak semua kesirikan berbalut budaya*' pada tahun 2018,[19] perusakan masjid Ahmadiyah oleh anggota FPI pada tahun 2012,[20] teror yang dilakukan oleh Jemaah Islamiyah pada malam natal tahun 2002 dengan sasaran gereja-gereja di Indonesia,[21] pembuangan dan penendangan sesajen di Semeru oleh seseorang sambil bertakbir,[22] penyerangan terhadap markas anggota polisi yang dianggap sebagai pembantu *ṭagūt* seperti pada peristiwa bom bunuh diri di Solo pada tahun 2016 lalu, serta masih banyak lagi peristiwa[23] kekerasan lainnya. Maka pertanyaannya adalah "apakah upaya menegakkan tauhid telah sesuai dengan prinsip etis yang ditawarkan oleh Al-Qur'an sendiri?".

[19] Pradito Rida Pertana, "Kronologi Kasus Pengrusakan Lokasi Tradisi Sedekah Laut Di Bantul."

[20] Andrian Salam Wiyono, "Perusakan Masjid Ahmadiyah, Warga Bandung Kecam FPI."

[21] Irma Garnesia, "Terorisme Indonesia: Dari Separatisme Hingga Teror Atas Nama Agama."

[22] Yayan Nugroho, "Sesajen Di Semeru Ditendang Dan Dibuang, Bupati Lumajang Minta Pelakunya Segera Ditangkap."

[23] Oda, "Pengebom Bunuh Diri Di Solo Teriak Takbir Sebelum Meledakkan Diri."

Berdasarkan pembacaan yang dilakukan, QS. al-Baqarah [2]:191 telah menawarkan tiga pesan utama yang harus berjalan secara simultan. Tiga pesan itu adalah upaya penegakkan perdamaian yang disertai dengan perlindungan terhadap jiwa dan agama serta sesuai prinsip etis bermuamalah. Berangkat dari tiga pesan tersebut, maka tulisan ini menawarkan *al-maghzā at-tārīkhī* dari QS. al-Baqarah [2]:191 yaitu prinsip-prinsip etis yang harus diaktualisasi oleh masyarakat muslim dalam upaya penegakan tauhid. Perlu digarisbawahi bahwa menegakkan tauhid menjadi nilai fundamental yang harus dijaga oleh masyarakat muslim, namun dalam prosesnya harus tetap berpegang pada prinsip etis ini.

Prinsip etis yang dimaksud adalah; *pertama*, menegakkan tauhid dengan tetap berasaskan pada humanisme. Humanisme adalah prinsip yang menge-depankan nilai dan kedudukan sebagai sesama manusia. Asas humanisme ini menjadi kesadaran fundamental bahwa setiap manusia memiliki hak dan kewajiban yang sama. Hak-hak dasar yang dimiliki oleh manusia meliputi hak mendapat kebebasan dan kesetaraan, hak mendapat keadilan, hak untuk hidup dan mempertahankan kehidupan, hak mendapatkan keamanan, hak atas privasi, hak mendapat perlindungan, hak untuk berekspresi, hak memeluk agama, hak atas properti pribadi, hal ini sebagaimana tertuang dalam Deklarasi Universal HAM yang disahkan oleh PBB pada tahun 1948.

Kedua, menegakkan tauhid dengan berasaskan pada egalitarianisme, yaitu semangat kesetaraan sebagai sesama manusia sebagai bagian dari masyarakat dan negara.

Semangat kesetaraan ini memandang semua manusia dengan nilai dasar dan status sosial yang sama. Nabi Muhammad menjunjung tinggi nilai kesetaraan ini di masa-masa dakwahnya. Misalnya sebagaimana yang tertuang dalam QS. aż-Żariyāt [51]:56 yang menjelaskan bahwa perempuan maupun laki-laki adalah khalifah di bumi. Selain itu, pada ayat lain juga dijelaskan bahwa Allah tidak menyia-nyiakan amal hamba-Nya baik perempuan ataupun laki-laki.

Ketiga, menegakkan tauhid dengan prinsip moderatisme, yaitu bersikap pertengahan, tidak ekstrem. Sebagaimana tercantum dalam QS. al-Baqarah [02]:143 dan dalam sebuah hadis yang berbunyi "*sebaik-baik perkara adalah yang paling tengah*". Bersikap moderatisme juga berarti bersikap adil. Hal ini dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah [02]:191 yang berisi perintah untuk mengusir orang-orang yang dulu pernah mengusir umat muslim dan membunuh orang-orang yang berniat membunuh. Artinya, umat Islam tidak diperintahkan mengusir orang-orang yang tidak mengusir mereka dan tidak boleh membunuh orang-orang yang tidak menyerang mereka. Penekanan untuk bersikap moderat sangat ditekankan pada ayat ini, moderat dalam arti bersikap adil dan tidak berlebih-lebihan.

Kesimpulan

Akhirnya, penelitian ini telah menjawab tiga pertanyaan besar yang diungkapkan di awal, yaitu makna historis, signifikansi historis, dan signifikansi dinamis. *Pertama*, makna historis dari kata fitnah pada QS. al-Baqarah [2]:191 adalah kerusakan yang dilakukan oleh kaum musyrik Makkah. Maka melalui ayat ini, umat Islam pada saat itu

diperintahkan untuk memerangi orang-orang yang berniat membunuh umat Islam serta tidak ada lagi jalan untuk berdiplomasi sehingga keselamatan nyawa umat Islam tetap terjaga. Begitu pula melalui ayat ini umat Islam diperintahkan untuk mengusir kaum musyrik dari tempat tinggalnya. Namun perlu diketahui bahwa perintah untuk berperang di sini merupakan upaya defensif umat Islam setelah menerima berbagai penyiksaan yang diberikan oleh orang-orang musyrik. Perang ini perlu dilakukan dengan pertimbangan akan muncul lebih banyak lagi korban jiwa dari pihak muslim jika peperangan tidak dilakukan.

Kedua, signifikansi historis dari QS. al-Baqarah [2]:191. Setidaknya terdapat tiga pesan utama yang penulis rumuskan dari ayat tersebut yaitu; 1) Pesan untuk menegakkan keteraturan sebagai nilai fundamental yang harus dipegang oleh umat Islam dan berlaku secara universal; 2) Dalam rangka menegakkan tauhid, perlu bertumpu pada *maqāṣid asy-syarī'ah* yang dalam konteks ini memberikan nilai perlindungan terhadap hak asasi manusia (*ḥifẓ an-nafs*) dan perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ ad-dīn)*. 3) Penegakan tauhid juga harus memperhatikan etika bermuamalah baik kepada sesama muslim ataupun kepada pemeluk agama lain. *Ketiga*, signifikansi dinamis yang dapat ditarik dalam konteks kekinian adalah prinsip etis menegakkan tauhid yang berpegang pada tiga asas yaitu: humanisme, egalitarianisme, dan moderatisme.

DAFTAR PUSTAKA

'Asyūr, Ibn. *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*. Juz 26. Dār at-Tunisiyyah, n.d.

Ad-Dawisy, Ibrahim bin Abdillah. *Al-Fitnah: Ma'nāha wa al-Ḥikmah minhā fī Ḍaw'i Al-Kitāb wa As-Sunnah*, n.d.

Afrilia, Sella, Rumba Triana, and Syaiful Rokim. "Pandangan Al-Qur'an Terhadap Realitas Hoax." *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 01 (June 2018).

al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dar Ibn Kaṡīr, 2002.

Al-Iṣfahānī, Abi Al-Qasim al-Ḥusain bin Muḥammad ar-Ragīb. *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Al-Maḥallī, Jalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, and Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān ibn Abū Bakr As-Suyūṭī. *Tafsīr Al-Imāmain Al-Jalālain*. Dār Ibn Kaṡīr, n.d.

Al-Zamakhsyari, Maḥmūd bin Umar. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ At-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl fi Wujūḥ At-ta'wīl*. Riyaḍ, 1998.

Aṣ-Ṣābūnī, 'Alī. *Ṣafwat At-Tafāsīr*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981.

Garnesia, Irma. "Terorisme Indonesia: Dari Separatisme Hingga Teror Atas Nama Agama."

Haitomi, Faisal, and Maula Sari. "Analisis Mubadalah Hadis 'Fitnah Perempuan' Dan Implikasinya Terhadap Relasi Gender." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23, no. 1 (April 2021).

Kaltsum, Lilik Ummi. "Cobaan Hidup Dalam Al-Qur'an (Studi Ayat-Ayat Fitnah Dengan Aplikasi Metode Tafsir

Tematik)." *Ilmu Ushuluddin* 5, no. 2 (January 2018): 107–138.

———. "Cobaan Hidup Dalam Al-Qur'an (Studi Ayat-Ayat Fitnah Dengan Aplikasi Metode Tafsir Tematik)." *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 5, no. No. 2 (2018).

Katsir, Ibnu. *Al-Misbāh Al-Munīr Fī Tahzīb Tafsīr Ibn Katsīr*. Terj. Abu. Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2015.

Manżūr, Ibnu. *Lisān Al-'Arāb*. Vol. 13. Beirut: Dār aṣ-Ṣādir, n.d.

MZ, Ahmad Murtaza. "Dekonstruksi Terjemah Kata Qitāl dan Fitnah pada QS 2: 190-193 dalam Tarjamah Tafsīriyyah." *Al-Munqidz* 10, no. 1 (2022).

Nugroho, Yayan. "Sesajen Di Semeru Ditendang Dan Dibuang, Bupati Lumajang Minta Pelakunya Segera Ditangkap."

Nuraini, Nuraini, and Husniyani Husniyani. "Fitnah Dalam Al-Qur'an." *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 1 (June 2021): 1.

Oda. "Pengebom Bunuh Diri Di Solo Teriak Takbir Sebelum Meledakkan Diri."

Pertana, Pradito Rida. "Kronologi Kasus Pengrusakan Lokasi Tradisi Sedekah Laut Di Bantul."

Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Terj. Erva. Bandung: Mizan, 2016.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sulaimān, Muqātil bin. *Al-Wujūḥ wa an-Nażāir*. Riyaḍ: Maktabah ar-Rusyd, 2011.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

Wiyono, Andrian Salam. “Perusakan Masjid Ahmadiyah, Warga Bandung Kecam FPI.”

Zikri, Ahmad. “Fitnah (Hoax); Etika Berbicara Dalam Pandangan Hadits Di Era Digital.” *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 11, no. 2 (December 2019): 102.

Penafsiran atas QS. Al-Baqarah [2]:223 Perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

Miftahur Rohmah dan Ahmed Zaranggi Ar Ridho
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
rohmahmiftahur02574@gmail.com;
zeranggi.reza@gmail.com

Pendahuluan

QS. Al-Baqarah [2]:223 selalu dipahami dalam bingkai bias gender yang memposisikan laki-laki sebagai subjek penuh (superior) sementara perempuan sebagai objek (inferior).[1] Perempuan dianggap sebagai pihak kedua, tertindas, dan selalu bergantung kepada laki-laki.[2] Cara pandang yang menggunakan bingkai tersebut menyebabkan produk tafsir tidak objektif karena dibayang-bayangi oleh penafsiran sebelumnya yang mencampurkan ayat dengan gagasan feminisme. Hasilnya, ayat ini dipahami dalam rangka membebaskan perempuan dari jerat patriarki untuk memperoleh penafsiran yang adil gender. Setelah itu, penafsiran tersebut diarahkan kepada kemaslahatan dalam berhubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dalam

[1] Chusniatun, "Bentuk Bias Gender pada Ayat-ayat Al-Qur'an," *Suhuf 18, no. 2* (2006): 182-200.

[2] Khoeriyah Ma'unatul, "Inisiasi Kesetaraan Hubungan Seksual Dalam Al-Baqarah: 223 (Analisis Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir)" (IAIN PURWOKERTO, 2020).

ranah keluarga. Dengan demikian, untuk memahami QS. Al-Baqarah [2]:223 secara objektif, perlu mengesampingkan gagasan feminisme terlebih dahulu.

Penelitian tentang QS. Al-Baqarah [2]:223 sudah pernah dilakukan sebelumnya, seperti penelitian Siti Fatimah, yang mengkaji ayat ini dengan pendekatan semiotika Michael Camille Riffaterre hanya mengungkap secara *mufradāt*, penafsiran, dan konteks historis ayat.[3] Selanjutnya, penelitian Ahmad Iqbal Hanafi, memfokuskan pada pengungkapan implikasi gen istri terhadap sifat keturunan dalam QS. Al-Baqarah [2]:223 perspektif para mufasir.[4] Kemudian penelitian Ma'unatul, mengangkat kesetaran gender QS. Al-Baqarah [2]:223 dalam pembacaan Qirā'ah Mubādalah bahwa istri mempunyai hak yang sama dalam hubungan seksual sebagaimana suami.[5] Selanjutnya ada juga penelitian yang mengangkat QS. Al-Baqarah [2]: 223 terkait kesehatan reproduksi dengan dihubungkan dengan ayat sebelumnya QS. Al-Baqarah [2]:222.[6] Juga penelitian Mahrus Sholeh tentang etika jimak penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:223 yang fokus etikanya terkait harus mendahulukan kebaikan bersama selama melakukan aktifitas jimak.[7] Selain

---

[3] Siti Fatimah Fajrin, "Semiotika Michael Camille Riffaterre Studi Analisis Al-Qur'an Dalam Surat Al-Baqarah Ayat 223," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 145–157.

[4] Ahmadi Iqbal Hanafi, "Implikasi Gen Istri Terhadap Sifat Keturunan Menurut Surat Al-Baqarah Ayat 223 Perspektif Para Mufasir" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

[5] Ma'unatul, "Inisiasi Kesetaraan Hubungan Seksual Dalam Al-Baqarah: 223 (Analisis Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir)."

[6] Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut Al-Quran Surat Al-Baqarah/2 Ayat 222-223," *Jurnal Ulunnuha* 8, no. 2 (2019): 219–229.

[7] Mahrus Sholeh, "Etika Jima Menurut Al-Qur'an: Studi Penafsiran Surat al-Baqarah Ayat 223" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015).

itu, terdapat penelitian Misbah Hudri yang membaca QS. Al-Baqarah [2]:223 melalui pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* hasilnya, bahwa QS. Al-Baqarah [2]:223 memperbolehkan berbagai bentuk variasi dalam berhubungan seksual dengan syarat tidak melalui anus dan didasarkan pertimbangan suka rela suami istri (*mubādalah*).[8] Penelitian-penelitian sebelumnya, tidak menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* untuk memahami QS. Al-Baqarah [2]:223. Adapun penelitian yang menggunakan *ma'nā-cum-maghzā* tidak tertib dalam mengaplikasikannya pada ayat ini. Sehingga, perlu reintepretasi QS. Al-Baqarah [2]:223 dengan pendekatan *ma'na-cum-maghzā* dengan langkah-langkah yang tertib dan sesuai.

Artikel ini bertujuan untuk mengkritik peneliti terdahulu yang memandang QS. Al-Baqarah [2]:223 dikaitkan dengan patriarki dalam diskursus feminisme dan menyempurnakan penelitian Misbah Hudri yang menggunakan *ma'nā-cum-maghzā* secara tidak holistik dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]:223. Penelitian ini berargumen bahwa QS. Al-Baqarah [2]:223 tidak berkaitan dengan superioritas laki-laki di atas perempuan. Melainkan, berkaitan dengan etika berhubungan seksual antara suami dan istri. Melalui pendekatan *ma'nā-cum-maghzā,* penelitian ini memperhatikan analisis linguistik dan konteks historis dalam mengungkap signifikansi historis (*al-maghzā at-tārikhy*) dan signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-*

[8] Misbah Hudri, "Agency Perempuan Dalam QS.Al-Baqarah [2]:223: Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza," in *Pendekatan Ma 'Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, ed. Syamsuddin Sahiron (Bantul: Ladang Kata, 2020).

mutaharrik al-mu'āṣir) QS. Al-Baqarah [2]:223 dengan konteks sekarang.

Artikel ini menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* untuk menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]:223. Langkah-langkah metodis pendekatan ini adalah *pertama,* melakukan analisis secara kebahasaan terkait kata kunci dalam ayat menggunakan kitab kamus klasik, seperti *lisān al-'arab.* Serta mempertajam analisis melalui intratekstual dan intertekstual beberapa kata kunci yang dianggap penting. *Kedua,* melakukan analisis konteks historis pewahyuan baik mikro maupun makro melalui kitab yang memuat *asbāb an-nuzūl. Ketiga,* mengungkap signifikansi historis melalui analisis langkah pertama dan kedua. *Keempat,* mengungkap signifikansi dinamis kontemporer dengan mendialogkan pesan utama historis dengan fenomena sekarang.[9] Penelitian ini mengaplikasikan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* secara tertib dan komprehensif.

Penafsiran Klasik QS. Al-Baqarah [2]:223

Penafsiran klasik melihat QS. Al-Baqarah [2]:223 dengan pendekatan kebahasaan dan riwayat berbeda dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Berkaitan dengan ayat *nisā'ukum harṡ lakum fa'tū harṡakum annā syi'tum*, Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa *nisā'ukum* berarti tempat bercocok tanam untuk anak-anak kalian, maka bercocok tanamlah di ladang kalian dalam keadaan yang kalian inginkan dan di

[9] Syamsuddin Sahiron and Sahiron Syamsuddin, "*Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*" (Yogyakarta: Pesantren Nawa Press, 2009).

tempat yang kalian inginkan juga.[10] Kemudian, penafsiran Ibnu Kaśīr, kalimat *fa'tū harśakum annā syi'tum* dijelaskan sebagai kebolehan menggauli istri dengan sesuka hati, baik depan maupun belakang, asalkan tetap pada satu jalan (lewat jalan kemaluan).[11] Sedangkan pada kalimat *wa qaddimū lianfusikum*, Al-Qurṭubī memberi penjelasan bahwa dalam ayat tersebut *maf'ūl qaddimū* dibuang, akan tetapi penjelasan *maf'ūl*-nya dijelaskan dalam QS. Al-Muzzammil [73]:20 yang artinya *"Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan) nya di sisi Allah".* Sehingga ayat tersebut mempunyai makna, lakukanlah untuk diri kalian ketaatan dan amal shalih.

Tafsir Al-Qurṭubī mencantumkan pendapat bahwa yang dimaksud *lakukan perbuatan* adalah terkait menghasilkan anak dan keturunan. Kerena seorang anak itu lebih baik dari pada dunia akhirat. Dengan ini anak juga dapat dikatakan seorang sosok yang dapat memberikan syafa'at dan perlindungan. Ada juga yang berpendapat bahwa *lakukanlah* adalah masuk dalam ranah pernikahan dengan wanita yang menjaga kesuciannya, supaya anak yang dilahirkan kelak menjadi anak yang shalih lagi suci.[12] Hal ini senada dalam tafsir Aṭ-Ṭabarī usaha untuk melakukan kebaikan, akan tetapi ada riwayat yang mengatakan bahwa kebaikan tersebut dilakukan sebelum menggauli istri atau jimak dengan menyebut nama Allah.[13] Ibnu Kaśīr kemudian menambahkan

[10] Ibnu Jarir Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an,* vol. 2 (Beirut: Dār Al-Fikr, 1978), 231.

[11] Ismā'īl bin Kaśīr, *Tafsīr Ibn Kaśīr* (Riyadh: Dār al-Salam, 2000), 322

[12] Muḥammad bin Ansar Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Muasasah ar-Risālah, 2006), 208.

[13] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 685.

riwayat Al-Bukhārī, apabila seorang suami menggauli istrinya, hendaklah mengucap doa. Adapun doa nya sebagai berikut*: "Dengan nama Allah, Ya Allah hindarkanlah kami dari syaitan, dan jauhkanlah syaitan dari apa yang engkau anugerahkan kepada kami".* Dengan berdoa seperti itu, maka anak yang dihasilkan dari jimak, anak tersebut tidak akan dicelakakan oleh syaitan selamanya.[14]

Kemudian pada ayat *wattaqullāha wa'lamū annakum mulāqūh wa basysyiril mu'minīn,* Al-Qurṭubī menuturkan bahwa Allah adalah dzat yang memberikan balasan atas kebaikan dan dosa. Firman tersebut merupakan keramahan bagi orang yang melakukan kebaikan yang disertai mengikuti petunjuk.[15] Ibnu Kaśīr menafsirkan bahwa Allah akan menghisab semua hamba-Nya dan kabar gembira ditujukan kepada orang-orang yang menaati Allah dan meninggalkan larangan-Nya.[16] Dari penjelasan para mufasir mengenai keseluruhan QS. Al-Baqarah [2]:223 tersebut, hakikatnya kalimat *wa qaddimū lianfusikum* adalah inti untuk melihat maksud ayat. Dengan turunnya ayat tersebut, sesungguhnya Allah menekankan tetap menjalankan cara yang baik dalam menggauli istri yang sesuai dengan syariat.

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam QS. Al-Baqarah [2]:223

Makna rangkaian kata dalam QS. Al-Baqarah [2]:223 diuraikan dalam langkah ini. Elaborasi makna didasarkan pada empat langkah metodis teori *ma'nā-cum-maghzā,* yaitu:

---

[14] Ibn Kathir, *Tafsīr Ibn Kaśīr, 333.*
[15] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 210.
[16] Ibn Kathir, *Tafsīr Ibn Kaśīr*, 438.

analisis linguistik, analisis intratekstual, analisis intertekstual, dan analisis historis. Urutan langkah-langkah tersebut digunakan untuk menemukan dua signifikansi penting dalam teori ini, yaitu: signifikansi historis (*al-maghzā at-tārīkhī*) yang menjadi titik pijak untuk memperoleh signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*).[17] Berikut uraian langkah-langkah metodis tersebut.

a. Makna Historis QS. Al-Baqarah [2]:223

1. Analisis Linguistik

Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah [2]:223

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْۖ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْۖ وَقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّكُمْ مُّلٰقُوْهُۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.

Pada langkah ini, rangkaian ayat akan dibagi ke dalam fragmen-fragmen tertentu dalam QS. Al-Baqarah [2]:223. Fragmen ini dihasilkan dari penentuan kata kunci yang menjadi indikator penting. Kemudian beberapa kata kunci tersebut akan dianalisis secara linguistik satu demi satu untuk memperoleh keterhubungan makna dalam ayat. Peneliti membagi QS. Al-Baqarah [2]:223 menjadi tiga

[17] Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer," in *Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata*, 2020.

fragmen penting untuk membangun keterpaduan ayat. *Pertama,* menggauli istri dengan etika berladang. *Kedua,* bertakwa dengan kesadaran pertanggung jawaban amal di akhirat. *Ketiga,* kabar gembira untuk mukmin yang mengikuti tuntunan Nabi.

Tabel. 1. Fragmen QS. Al-Baqarah [2]:223

No	Fragmen	Ayat	Kata Kunci
1.	Menggauli istri dengan etika berladang	نِسَاۤؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْۖ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْۖ وَقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ	*ḥarṡ; fa'tū; annā; syi'tum; qaddimū; lianfusikum*
2.	Bertakwa dengan kesadaran pertanggungjawaban amal di akhirat.	وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّكُمْ مُّلٰقُوْهُ	*wattaqūllah; wa'lamū: annakum mulāqūh*
3.	Kabar gembira untuk mukmin yang mengikuti tuntunan Nabi	وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ	*wa basysyiril; mu'minīn*

Fragmen 1: Menggauli istri dengan etika berladang

نِسَاۤؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْۖ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْۖ وَقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ

Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu.

Fragmen pertama tentang menggauli istri dengan etika berladang didapatkan melalui lima kata kunci berikut: *ḥarṡ; fa'tū; annā syi'tum; qaddimū; lianfusikum.* Rangkaian kata

dalam fragmen ini mengandung satu perumpamaan dalam kata *ḥarṡ* dan dua perintah pada kata *fa'tū* dan *qaddimū lianfusikum*. Al-Aṣfahānī menjelaskan kata *ḥarṡ* dengan arti tanah yang ditebari. Kata ini berasal dari huruf asal *ḥa-ra-ṡa*, dan apabila ketambahan *al* menjadi *ma'rifat*, maka *"al-ḥaraṡu"* adalah menebarkan benih di tanah dan mempersiapkannya untuk ditanam. Al-Aṣfahānī mengatakan ayat tersebut merupakan bentuk perumpamaan (*tasybīḥ*), karena pada istri-istri mereka menanamkan benih untuk keberlangsungan jenis manusia, sebagaimana pada tanah mereka menanamkan benih untuk keberlangsungan hidup mereka sendiri.[18] Dalam *Lisān al-'Arāb* juga dijelaskan bahwa *harṡ* mempunyai makna dasar pekerjaan di bumi seperti menanam dan mencangkok tanaman. Selain itu *al-ḥarṡ* juga sama dengan kata *al-kasbu* yang berarti usaha.[19]

Hal ini juga senada dalam ensiklopedia makna Al-Qur'an bahwa *ḥarṡ* artinya tanaman, atau *al-ḥarṡu* dimaksudkan juga dengan makna majaz yakni alat kelamin perempuan (istri). Seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:223 yang menyerupakan perempuan dengan sawah ladang (*az-zar'u*) sebagai tempat menaruh benih. Dan *al-ḥarṡ* juga berarti "kemakmuran hidup" (*al-'imārah*). Misalnya QS. Asy-Syūrā [42]:20 terkait sambung menyambungnya kehidupan seseorang adalah mengonsumsi tanaman dan bercampur dengan istrinya, yakni memakannya serta menikmatinya.[20]

---

[18] Ar-Rāgib Al-Aṣfahānī, *Mu'jam Al-Mufradāt Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th, 1998), 473.

[19] Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Beirut: Dār Sadr, 1988), 143.

[20] Ar-Rāgib Al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradat AlFāẓ Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th, 2014).

Kata perintah *fa'tū* terdiri dari huruf *fa* memiliki wazan asli berupa *atā*. Dengan ini Al-Aṣfahānī menjelaskan kata *atā* mempunyai arti datang dengan mudah. Di antaranya ucapan *atiyy wa atāwiyy* merupakan ungkapan yang digunakan untuk menunjukkan aliran air yang berjalan normal.[21] Sedangkan dalam *Lisān al-'Arab* kata ini sama dengan *al-ityān* yang juga berarti datang.[22] Kemudian pada kata *annā,* Al-Aṣfahānī memaparkan kata tersebut digunakan untuk mencari tahu keadaan maupun tempat. Maka, kata tersebut bermakna, *di mana* dan *bagaimana*, karena mencakup makna keduanya.[23]

Sedangkan kata *syi'tum* berasal dari tiga gabungan huruf *syīn-yā'-hamzah* yang masdarnya berupa *syai'un* dan memiliki makna berkeinginan atau berkehendak.[24] Kata *syā'a* memiliki dua makna ketika dirangkaikan dengan subyek yang berbeda. Ketika dirangkaian dengan Allah, maka bermakna menetapkan. Sedangkan dirangkaikan dengan kepada manusia berarti bermakna keinginan yang memiliki potensi kebaikan dan keburukan. Adapun dalam ayat ini kata *syā'a* termasuk rangkaian yang ditujukan kepada manusia.

Selanjutnya, perintah *qaddimū* wazan aslinya berupa *qadama* dengan ini Al-Aṣfahānī mengungkapkan hal ini terkait dengan asma Allah *Al-Muqaddim* yakni bahwa Allah yang bersifat mendahului segala sesuatu dan menempatkan sesuatu pada tempatnya.[25] Selain itu dalam ensiklopedia makna Al-Qur'an *qaddama* juga mempunyai makna

[21] Al-Asfahani, "*Mu'jam Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*." 453

[22] Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 14.

[23] Al-Asfahani, *Mu'jam Al-Mufradat Al-Qur'an,* 223.

[24] Ḥasan Al-Muṣṭafawī, *At-taḥqīq fī Kalimāt Al-Qur'ān Al-Karīm,* vol. 6 (Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran, 1981), 167.

[25] Manẓūr, *Lisān Al'Arab,* 467.

mempersiapkan, yakni mengerjakan sesuatu untuk masa depan. Dan kata *qaddama* adalah sebuah penekanan tentang status perbuatan yang dilakukan yang mempunyai esensi nilai-nilai tinggi, perbuatan yang berkualitas menurut Allah dan tuntunan Rasulullah.

Selanjutnya kata *lianfusikum* terdiri dari huruf jar, bentuk asli berupa *nafs* dan *kum* berupa *ḍamīr mukhāṭab*. Al-Aṣfahānī menjelaskan kata *nafs* berasal berarti jiwa atau ruh.[26] Dalam *Lisān al-'Arab,* kata ini berarti ruh dan hidup. Sedangkan dalam penggunaannya dari segi bicara orang Arab kata *an-nafasu* terbagi menjadi dua bentuk: berpisahnya ruh seseorang dan membunuh ruh pada diri sendiri dan membinasakan dirinya.[27] Dengan demikian, *qaddimū lianfusikum* dimaknai dengan mendahulukan atau mengutamakan sesuatu dengan kebijaksanaan untuk diri manusia. Rangkaian kata kunci di atas, setelah diuraikan dari sisi linguistiknya diperoleh makna relasional ayat yaitu tentang perumpamaan istri sebagai ladang dan perintah suami untuk menggauli istri mereka dengan kebijaksanaan dan etika berladang.

Fragmen 2: Bertakwa dengan Kesadaran Pertanggungjawaban Amal di Akhirat

وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّكُمْ مُّلٰقُوْهُ ۗ

Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya.

[26] Al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Al-Faz Al-Qur'an,* 479.
[27] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab,* 134.

Fragmen kedua tentang bertakwa dengan kesadaran pertanggungjawaban amal di akhirat diperoleh melalui tiga kata kunci: *wattaqūllah*, *wa'lamū, annakum mulāqūh.* Pada bagian ini terdapat dua perintah. Perintah pertama, dalam kata *wattaqūllah*, kata takwa berasal dari gabungan huruf (*wa-qa-ya*) yang berarti menjaga atau memelihara.[28] *Lisān al-'Arab* menjelaskan bahwa kata *wattaqū* atau *ittaqā* berasal dari *autaqa* yang bermakna menerima sesuatu. Jika disandingkan dengan kata Allah, maka kata *ittaqūllah* berarti teguh dalam ketakwaan pada Allah dan senantiasa berada di atasnya.[29] Sementara perintah kedua, *wa'lamū* berasal dari kata *alima* gabungan huruf *ain-lām-mīm* yang bermakna mengetahui. Penggunaan kata ini bermakna memberi tahu sesuatu yang manusia sebelumnya tidak memiliki konsep tentang ini di dalam benaknya.[30]

Kemudian pada kata *mulāqūh* berasal dari kata kerja *laqiya* dengan penambahan kata ganti *ha* yang kembali kepada Allah. Al-Aṣfahānī mengungkapkan kata *laqiya* berarti menemui sesuatu dan bertepatan. Terkadang kata tersebut juga digunakan untuk mengartikan masing-masing dari keduanya, yakni mempunyai arti menghadap atau bertemu.[31] Dalam *Lisān al-'Arab* diartikan sebagai penghapus dinding, dalam hal ini adalah penghapus jarak karena telah terjadi pertemuan.[32] Dengan demikian, rangkaian dua perintah dan beberapa kata kunci menghasilkan makna menjaga

[28] Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah* (Kairo: Dār Al-Fikr, 1979).
[29] Manẓūr, *Lisān Al'Arab,* 310.
[30] Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah,* 110.
[31] Al-Asfahani, *Mu'jam Al-Mufradat Al-Qur'an,* 289.
[32] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab,* 187.

ketakwaan kepada Allah, kemudian mengetahui bahwa kelak manusia akan berjumpa dengan Allah untuk mempertanggungjawabkan amal-amalnya.

Fragmen 3: Kabar Gembira untuk Mukmin yang Mengikuti Tuntunan Nabi

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.

Fragmen ketiga tentang kabar gembira untuk mukmin yang mengikuti tuntunan Nabi diperoleh melalui dua kata kunci: *wa basysyir* dan *al-mu'minīn.* Bagian ayat ini dijadikan fragmen tersendiri karena target pembicaraannya adalah Nabi yang diperintahkan untuk menyampaikan kabar gembira kepada orang mukmin. Kata perintah *basysyir,* berasal dari kata *basyara,* yang artinya kulit luar. Kata tersebut juga dikaitkan sebagai arti kabar gembira, sehingga maksud *basyara* adalah jiwa manusia apabila bergembira maka tersebarlah darah yang ada dalam dirinya (sehingga membuat kulit luarnya melebar) seperti tersebarnya cairan dalam sebuah pohon.[33]

Senada dengan Al-Aṣfahānī, dalam *Lisān al-'Arab* dijelaskan kata *basyara* yang berarti kulit luar, yang disamakan dengan kata *laiṭ* yaitu kulit yang berada di atas (kulit luar) sebagaimana kulit wajah dan jasad manusia. Akan tetapi penggunaan kata *basyara* lebih umum, sedangkan *laiṭ* spesifikasi warna dan bentuk kulit. Disamping itu, kata *basyara* tidak terbatas hanya pada makna tekstual yakni sebagai kulit luar. Tetapi kata *basyara* bisa diartikan sebagai

[33] Al-Asfahani, *Mu'jam Al-Mufradat Al-Qur'an,* 320.

kebaikan sesuatu yang tidak menyedihkan atau tidak membawa kesialan (kabar gembira). Makna tersebut muncul tergantung konteks dalam suatu teks. Sehingga kata tersebut menjadi *basyīrah* sama dengan *hasanah* (kebaikan).[34]

Kata kunci selanjutnya adalah *mu'minīn*, bentuk kata ini adalah jamak dari kata *mu'min* sebagai *isim fā'il* (pelaku) yang terambil dari tiga huruf yaitu alif-mim-nun. Dalam *lisān al-'arab, g*abungan huruf ini dapat berbentuk *al-amn* yang berarti lawan dari rasa takut, yakni rasa aman. Kemudian kata *al-amānah* yang berarti amanah atau lawan dari khianat. Terakhir kata *al-iymān* bermakna membenarkan, lawan dari membohongi.[35] Sementara dalam Al-Aṣfahānī dijelaskan bahwa kata *iymān* digunakan sebagai nama untuk syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan juga dapat digunakan untuk menyifati setiap orang yang masuk dalam syariat serta mengakui Allah sebagai Tuhan dan Muhammad sebagai utusan-Nya.[36]

2. Analisis Intratekstual

Analisis intratekstual dilakukan untuk melihat penggunaan beragam kata kunci di dalam Al-Qur'an sehingga diperoleh makna yang menyeluruh terhadap satu kata kunci. Pada bagian ini, peneliti menguraikan lima kata kunci dalam QS. Al-Baqarah [2]:223 berdasarkan fragmen-fragmen sebelumnya, yaitu: *ḥarś, fa'tū, annā, syi'tum* dan *qaddimū*.

---

[34] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 60.

[35] Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* vol. 13 (Bairut: Dār Ṣadir, 2010), 21.

[36] Al-Asfahani, *Mu'jam Al-Mufradāt Al-Qur'ā*, 1:98.

Kata *ḥarṡ* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 13 kali dan mempunyai 3 makna.[37] *Pertama,* bermakna ladang sebagai tempat bercocok tanam. Pemaknaan ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]:71 dan 205, QS. Ali Imrān [3]:14 dan 117, QS. Al-An'ām [6]:136-137, QS Al-Anbiyā [21]:78. *Kedua,* bermakna pahala. Makna ini ditemukan dalam QS. asy-Syūrā [42]:20. *Ketiga,* bermakna farji perempuan, ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]:223. Melalui penelusuran ayat, kata *fa'tū* disebutkan sebanyak 11 kali dan memiliki 2 makna.[38] *Pertama,* bermakna datang atau sampai. Makna ini terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]:222, 223, QS. Ibrāhīm [14]:10. *Kedua,* bermakna membawa, jika disandingkan dengan huruf *ba* setelah *fa'tū.* Kata ini ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]:23, QS. Ali Imrān [3]:93, QS. Yūnūs [10]:38, QS. Hūd [11]:13, Q.S Al-Anbiyā [21]:61, QS. Al-Qaṣaṣ [28]:49, QS. Aṣ-Ṣaffāt [37]:157, QS. Ad-Dukhān [44]:36. Dengan demikian, kata *ḥarṡ* yang bermakna farji perempuan dalam QS. Al-Baqarah [2]:223 juga harus dikaitkan dengan ladang dan pahala kebaikan.

Selanjutnya, kata *annā* ditemukan sebanyak 15 kali di dalam Al-Qur'an dan mencakup 3 makna.[39] *Pertama,* bermakna bagaimana (*kaifa*) untuk menjelaskan keadaan. Makna ini terdapat di QS. Al-Baqarah [2]:223, 259. *Kedua,* bermakna di mana (*aina*) untuk menjelaskan tempat, ditemukan dalam QS. Ali Imrān [3]:37, 47. QS. Al-Māidah

---

[37] Muqātil bin Sulaimān, *Al-Wujūh Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-Aẓīm* (Irak: Maktabah Ar-Rusyd, 2011), 179.

[38] Sulaimān bin Ṣālih Al-Qur'āwī, "*Al-Wujūh Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm,*" Buḥūṡ Al-Islāmiyyah 29 (2015): 27.

[39] Dāmagānī, *Al-Wujūh wa An-Naẓāir* (Beirut: Dārul kutub 'ilmiyyah, 2007), 165.

[5]:75. *Ketiga,* bermakna keterangan waktu ditemukan dalam QS. Ali Imrān [3]:113, QS. Ṭāhā [20]:130, QS. Az-Zumar [39]:9.

Sementara kata *syi'tum* memiliki dua makna ketika dirangkaikan dengan subjek yang berbeda. Ketika dirangkaian dengan Allah, maka bermakna menetapkan. Sedangkan dirangkaikan dengan manusia berarti keinginan yang memiliki potensi kebaikan dan keburukan. Makna pertama dapat ditemukan dalam QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 68 dan QS. Ali Imrān [3]:26, adapun makna kedua pada QS. Al-Baqarah [2]:57 dan QS. Al-Fuṣṣilat [41]:40. Dengan demikian, kata *annā syi'tum* dapat dimaknai keadaan, waktu dan tempat yang dikehendaki manusia, bisa berpotensi baik dan buruk.

3. Analisis Intertekstual

Dalam analisis intertekstual, peneliti memilih 2 kata kunci sebelumnya dengan menggunakan teks-teks lain yang semasa dengan Al-Qur'an seperti hadis Nabi dan syair-syair Arab. Analisis ini bertujuan untuk menemukan makna kata sebagaimana yang digunakan dan dipahami oleh masyarakat di masa turunnya Al-Qur'an, sehingga ada keutuhan makna dalam memahami 2 kata kunci, yaitu *annā* dan *syi'tum.* Adapun hadis Nabi dan perkataan Arab yang berkaitan dengan kata *annā* adalah:

قال: قال الله: ابْنَ آدَمَ **أَنَّى** تُعْجِزُنِي وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ مِثْلِ هَذِهِ فَإِذَا بَلَغَتْ نَفْسُكَ هَذِهِ وَأَشَارَ إِلَى حَلْقِهِ ، قُلْتَ: أَتَصَدَّقُ **وَأَنَّى** أَوَانُ الصَّدَقَةِ

Nabi bersabda, bahwa Allah berfirman, Bagaimana Anda bisa membuat saya tidak mampu menjadi anak Adam, ketika saya menciptakan Anda dari sesuatu seperti ini? Jika Anda mencapai tingkat ini dan dia menunjuk ke tenggorokannya, Anda berkata:

Apakah Anda memberi sedekah, dan kapan waktunya untuk sedekah?[40]

الإنَاءُ ذاك الذي يُرْتَفَقُ به وأنَّى النباتُ

Wadah yang menyertainya, dan tatkala tiba tanamannya.[41]

Sementara, hadis dan syair Arab yang berkaitan dengan kata *syi'tum* atau derivasinya, dapat dilihat sebagai berikut:

فَقَالَ له: أَلَسْتَ فِيما شِئْتَ؟ قَالَ: بَلَى، ولَكِنِّي أُحِبُّ أنْ أَزْرَعَ، قَالَ: فَبَذَروَفَبَادَرَ الطَّرْفَ نَبَاتُهُ واسْتِوَاؤُهُ واسْتِحْصَادُهُ، فَكَانَ أَمْثَالَ الجِبَال

Artinya: Nabi bersabda (kepada orang Badui), "Bukankah Anda bebas melalukan apa yang Anda suka? Orang itu menjawab, "Benar, tapi aku suka bercocok tanam. Nabi bersabda, maka orang itu bersegera menanam benih sehingga tumbuh berkembang sangat banyak, ketika panen hasilnya seperti gunung.[42]

بِأَيِّ مَشيئَةٍ عَمرُو بنَ هِندٍ نَكونُ لِقَيلِكُم فيها قَطينا بِأَيِّ مَشيئَةٍ عَمرُو بنَ هِندٍ تُطيعُ بِنا الوُشاةَ وَتَزدَرينا

Dengan apa wahai Amru bin Hind keinginanmu agar kami menjadi pelayan bagi seorang raja yang tak memiliki kerajaan agung, dengan apa wahai Amru bin Hind keinginanmu agar ditaati sementara tak ada kelemahan sedikitpun dalam diri kami.[43]

Melalui analisis intertekstual kata *annā* dan *syi'tum,* ditemukan makna bahwa kata *annā* digunakan untuk menjelaskan keterangan kondisi, tempat dan waktu. Walaupun penggunaannya lebih sering berkaitan dengan

---

[40] Aḥmad bin Hanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,* vol. 10 (Beirut: Dār aṣ-Ṣādir, 1998) 386.

[41] Muhammad Hasan Jabal, *Al-Mu'jam Al-Isytiqāqī Al-Mu'aṣal Li Al-Fādz Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Maktabah Al-Ādāb, 2010), 2139.

[42] al-Bukhārī, "*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*," 1986, No. 2117.

[43] Jabal, *Al-Mu'jam Al-Isytiqāqī Al-Mu'aṣal Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1099.

perihal waktu, sebagaimana derivasi pada kata *anā'* dan *annāu.* Sementara kata *syi'tum,* dipahami sebagai keinginan, kehendak atau kemauan. Ketiganya dapat dipahami melalui konteks penggunaan kata ini dan kaitannya dengan apa. Namun, sebagai catatan penting kata *syi'tum* selalu dikaitkan dengan sesuatu yang netral, artinya dapat berupa perbuatan yang memiliki kebaikan ataupun perbuatan yang mengandung keburukan.

4. Analisis Konteks Historis

Tidak dapat diperdebatkan lagi, bahwasanya semua ayat yang terdapat pada surah Al-Baqarah diturunkan di Madinah. Ibnu Kaṡīr menjelaskan bahwa Al-Baqarah merupakan surah yang pertama kali turun di Madinah. Ada juga yang berpendapat QS. Al-Baqarah [2]:281 ayat Al-Qur'an yang terakhir turun, dan kemungkinan memang salah satu ayat yang terakhir diturunkan. Khālid bin Ma'dan menyatakan surah Al-Baqarah sesungguhnya mengandung seribu kabar berita, seribu perintah, dan seribu larangan. Adapun surah Al-Baqarah terdiri dari 287 ayat, 6221 kata, dan 25.500 huruf.[44]

Terdapat riwayat yang mengemukakan, bahwa orang-orang Yahudi beranggapan apabila menggauli istrinya dari belakang ke farjinya, maka anaknya akan lahir bermata juling. Maka turunlah QS. Al-Baqarah [2]:223 sebagai jawaban atas pernyataan orang Yahudi.[45] Kemudian tafsir Aṭ-Ṭabarī menambahkan riwayat dari Aḥmad bin Isḥaq menceritakan

---

[44] Ibn Kaṡir, *Tafsīr Ibn Kaṡīr,* 433.

[45] Jalāl ad-Dīn 'Abd-ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr as-Suyūṭī, *Asbāb An-Nuzūl: Al-Musammā Lubāb an-Nuqūl Fī Asbāb an-Nuzūl* ('Ālam al-Kutub, 2002), 123.

kepada kami, ia berkata: Abū Aḥmad menceritakan kepada kami, ia berkata: Syārik menceritakan kepada kami dari Aṭa' dari Sa'īd bin Jubair dari Ibnu Abbās, *nisā'ukum harś lakum fa'tū harśakum annā syi'tum* mengatakan: datangilah sebagaimana yang kamu kehendaki dari depan dan belakang selama tidak pada duburnya atau waktu haid.

Ali bin Daud menceritakan kepada kami, ia berkata: Abū Ṣāliḥ menceritakan kepada kami, ia berkata: Mu'āwiyah menceritakan kepadaku, dari Ali dari Ibnu Abbās, *fa'tū harśakum annā syi'tum* yang dimaksud dengan *harś* adalah kemaluan, dia mengatakan: kamu datangi sebagaimana yang kamu mau, lewat belakang atau depan, dan dengan jalan yang kamu mau tetapi jangan sampai melebihi kemaluan. Aḥmad bin Isḥaq Al-Ahzawī menceritakan kepada kami, ia berkata: Abū Aḥmad menceritakan kepada kami, ia berkata: Syuraik menceritakan kepada kami, dari Abdul Karīm, dari Ikrimah: *fa'tū harṭakum annā syi'tum* mendatanginya sebagaimana yang dia mau selama tidak melakukan perbuatan kaum Lūṭ.

Kemudian Ubaidillāh bin Sa'ad menceritakan kepadaku, ia berkata: pamanku menceritakan kepadaku, ia berkata: bapakku menceritakan kepadaku, dari bapaknya, ia berkata: Yazīd menceritakan kepadaku bahwa Ibn Ka'b, *fa'tū harṭakum annā syi'tum* ia berkata: datangilah sesukamu dengan berdiri, tidur, posisi depan, posisi belakang, miring, bagaimana saja yang kamu sukai, selama pada kemaluannya. Senada juga riwayat dari Ya'qūb bin Ibrāhīm yang menceritakan kepada kami, ia berkata: Husyaim menceritakan kepada kami, ia berkata: Ḥusain memberi-tahukan kepada kami, dari Marrāh Al-Ḥamdanī, ia berkata: aku mendengar dia berkata bahwa seorang Yahudi bertemu

dengan seorang muslim, kemudian mengatakan kepadanya: apakah salah seorang diantara kamu mendatangi istrinya dengan duduk, ia berkata: Ya, ia berkata: kemudian hal tersebut disampaikan oleh Rasulullah, berkata: kemudian turunlah ayat: *nisā'ukum harṭulakum fa'tū harṭakum annā syi'tum* ia berkata: bagaimana saja yang dia mau selama pada kemaluannya.[46]

Sedangkan tafsir Al-Qurṭubī juga sama dengan yang dicantumkan riwayat dari tafsir At-Ṭabarī, bahwa Muslim menambahkan dari riwayat Az-Zuḥrī: "Jika ia menghendaki maka boleh menggauli istrinya dalam keadaan menatap wajahnya, tapi jika ia menghendaki maka boleh juga menggauli istrinya dalam keadaan tidak menghadap wajahnya, hanya saja dilakukan pada vagina yang sama. Diriwayatkan juga "*pada jalan yang sama*", demikianlah yang dikatakan oleh At-Tirmiżī.

At-Tirmiżī dengan ini memperjelas bahwa meriwayatkan dari Ibnu Abbās, dia berkata "Umar datang kepada Rasulullah, kemudian berkata: "Wahai Rasulullah, aku celaka. Beliau bertanya, "Apa yang membuatmu celaka?" Umar menjawab "semalam aku menggauli istriku pada kemaluannya tapi dari arah belakang" Rasulullah tidak memberikan jawaban apapun. Allah kemudian mewahyukan QS. Al-Baqarah [2]:223 dan Rasulullah bersabda: "Campurilah istrimu dari arah depan dan belakang, tapi hindarilah dubur dan darah haid." Dalam hal ini At-Tirmiżī berkata bahwa hadits ini adalah hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*.

---

[46] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 670.

Selanjutnya Al-Qurṭubī memberikan penjelasan bahawa hadis-hadis tersebut pada hakikatnya merupakan nas yang membolehkan semua cara maupun keadaan. Sepanjang hubungan badan itu dilakukan pada vagina, maksudnya adalah apapun keinginannya baik dari arah depan maupun dari belakang, dalam keadaan posisi telungkup, terlentang, maupun miring. Dan yang paling diingat bahwasanya melakukan hubungan badan bukan pada vagina tidak diperbolehkan. Dengan demikian, disebutkan kata *al-ḥarṡ* (tempat bercocok tanam: vagina) menunjukkan bahwa bersetubuh bukan pada vagina adalah hal yang haram. Dan kata *al-ḥarṡ* sendiri merupakan *tasybīḥ*, disebabkan perempuan merupakan tempat yang melahirkan atau menyemai keturunan. Maka, kata *al-ḥarṡ* menunjukkan hukum boleh tersebut dikhususkan pada vagina saja, sebab ia merupakan tempat bercocok tanam.[47]

Adapun konteks historis makro ayat tersebut yaitu penghuni kampung di sekitar Madinah semula menyembah berhala yang hidupnya berdampingan dengan kaum Yahudi ahli kitab. Pada saat itu, masyarakat Madinah menganggap, bahwa kaum Yahudi lebih terhormat dan berilmu. Sehingga penghuni Madinah tersebut banyak yang meniru dan menganggap hal yang baik dalam perbuatan orang Yahudi. Salah satu yang dianggap baik adalah perbuatan terkait tidak menggauli istrinya dari arah belakang. Hal terbaik dengan keadaan penduduk Makkah pada waktu itu, bahwa penduduk

---

[47] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 199.

perkampungan sekitar Quraisy (Makkah) telah menggauli istrinya dengan segala keleluasannya.[48]

Dalam hal ini tafsir Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa orang-orang Quraisy ketika menggauli istrinya dengan cara yang mungkar (perspektif orang Yahudi). Orang-orang Quraisy besenang-senang dengan istrinya dalam keadaan menghadap, membelakangi, bahkan terlentang. Suatu ketika, orang-orang Muhajirin datang ke Madinah, salah seorang mereka (muhajirin) menikah dengan wanita ansar. Kemudian ketika menggauli, orang tersebut melakukannya dengan cara yang biasa orang Makkah lakukan. Dengan demikian, istrinya mengingkarinya, dan berkata "sesungguhnya kami digauli dari arah samping, lakukan itu, jika tidak, jauhilah aku!" hingga masalah tersebut tersebar luas.[49]

b. Signifikansi Historis (*al-Maghzā at-Tārīkhī*) QS. Al-Baqarah [2]:223

Hasil analisis linguistik QS. Al-Baqarah [2]:223 menunjukkan tiga fragmen ayat yang saling berkaitan satu sama lain. Pada fragmen pertama para suami diperintahkan untuk menggauli istri dengan etika berladang yang baik. Hal ini didasarkan pada perumpaan perempuan sebagai ladang dan dua perintah: perintah mendatangi istri dan mengutamakan kebijaksanaan dan etika dalam berhubungan badan. Dua perintah ini masuk dalam kategori hubungan dengan manusia (*ḥabl min an-nās*). Sementara fragmen kedua berisi dua perintah lanjutan yang dikategorikan hubungan

[48] as-Suyūṭī, *Asbāb An-Nuzūl: Al-Musammā Lubāb an-Nuqūl Fī Asbāb an-Nuzūl,* 97.
[49] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 200.

dengan Allah (*ḥabl minallāh*) berupa perintah bertakwa dan kesadaran pertangggungjawaban amal di akhirat. Kemudian, fragmen terakhir berisi perintah kepada Nabi untuk memberi kabar gembira kepada orang-orang mukmin yang mengikuti tuntunan Nabi perihal menggauli istri dengan etika baik yang dihubungkan dengan ketakwaan dan pertanggungjawaban di akhirat.

Perumpamaan perempuan sebagai ladang, selain berkaitan dengan makna pahala sebagaimana analisis intratekstual juga berkaitan dengan konteks historis turunnya QS. Al-Baqarah [2]:223 di kota Madinah. Hal ini disebabkan karena secara geografis, kota Madinah lebih baik dari kota Makkah. Kota Madinah dinyatakan terletak pada "jalur rempah-rempah" yang menghubungkan antara Yaman dan Suriah. Tanah Madinah sangat cocok untuk ditanami pohon kurma. Sehingga di tangan Yahudi pada waktu itu, tepatnya Bani Nadir dan Bani Quraizah, kota Madinah menjadi pusat pertanian terkemuka.[50] Selain itu, turunnya ayat ini merupakan respon dari budaya dan mitos kaum Yahudi yang melarang suami menggauli istri dari belakang yang mengakibatkan anak keturunannya bermata juling atau cacat. Kemudian, Nabi menjawab dan memberikan kabar gembira bahwa Islam memberikan kebebasan menggauli istri dari arah mana saja dengan catatan melalui jalan depan.

Berdasarkan hasil analisis linguistik dan konteks historis, QS. Al-Baqarah [2]:223 mengandung signifikansi historis (*al-maghzā at-tārīkhī*) berupa tuntunan etika suami

[50] Abdul Hafiz Sairazi, "Kondisi Geografis, Sosial Politik Dan Hukum Di Makkah Dan Madinah Pada Masa Awal Islam," *Journal of Islamic and Law Studies* 3, no. 1 (2019), 56.

menggauli istri. Etika ini harus memperhatikan tiga hal. *Pertama,* kondisi istri sebagai pasangan, karena dalam berhubungan seksual harus mempertimbangkan kenyamanan dan kesehatan kedua belah pihak. *Kedua,* harus melalui jalan depan. Karena hal ini adalah tuntunan Nabi yang harus dilakukan. *Ketiga,* kesadaran takwa dan pertanggungjawaban amal. Karena hal ini akan berpengaruh pada kualitas aktivitas seksual dan kualitas keturunan yang dihasilkan.

Signifikansi Dinamis Kontemporer (*al-Maghzā al-Mutaḥarrik al-Mu'āṣir*) QS. Al-Baqarah [2]:223

Signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) QS. Al-Baqarah [2]:223 dapat diperoleh melalui kontekstualisasi signifikansi historis. Dalam hal ini konteks kontemporer yang terjadi di Indonesia berkaitan dengan masalah kekerasan perempuan dalam ranah personal atau keluarga. Konteks ini berbeda dengan konteks turunnya QS. Al-Baqarah [2]:223, dan fenomena ini terjadi karena ketidaktepatan memahami ayat sehingga melahirkan penyimpangan dalam hubungan seksual di ranah personal atau keluarga.

Permasalahan yang terjadi saat ini adalah fenomena kekerasan seksual suami terhadap istrinya. Komnas perempuan mencatat ada 74.4% jumlah kasus kekerasan pada perempuan dan tercatat sebanyak 2.807 kasus kekerasan seksual di ranah personal.[51] Contoh kasus yang telah

[51] Komnas Perempuan, *Catahu 2021: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2020, Perempuan Dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekerasan Siber, Perkawinan Anak, Dan Keterbatasan Penanganan Di Tengah Covid-19* (Jakarta, 2021), 13.

terungkap, pada tahun 2014 berita kematian asal perempuan asal Denpasar Bali yang meninggal karena telah mengalami patah tulang rusuk, memar di dada, bahkan infeksi di kemaluan. Ternyata dalam kasus ini, beberapa minggu sebelum meninggal, suaminya memaksa untuk berhubungan badan dan ketika itu korban sedang tidak enak badan. Sebelum kasus ini, pada tahun 2011 seorang suami yang memperkosa istri dengan membawanya ke hutan ketika pulang kerja. Suami memaksa dengan menggunakan dalih agama bahwa istri wajib melayani kebutuhan biologis suami. Dua kasus ini hanya contoh kecil dari banyaknya kasus yang tidak terungkap.[52]

Wakil ketua Komisi Nasional Perempuan, Mariana Amirudin, menyebutkan bahwa banyak kasus-kasus kekerasan seksual yang terjadi di dalam rumah. Hal ini didasarkan pada banyaknya yang melapor terkait pengaduan kasus kekerasan seksual. Jumlah kasus kekerasan berbasis gender selama pandemi Covid-19 telah mengalami peningkatan.[53] Kekerasan seksual dalam rumah tangga termasuk bagian dari KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga). Hal ini tertuang pada Pasal 5 UU RI No.23 Tahun 2004 yang di dalamnya menjelaskan bahwa kekerasan seksual yaitu setiap perbuatan berupa pemaksaan hubungan seksual, dengan cara yang tidak wajar.[54]

---

[52] Aditya Widya Putri, "Perkosaan Dalam Perkawinan Itu Nyata Dan Bisa Membunuhmu."

[53] Indira Rezkisari, "Kasus Kekerasan Seksual Banyak Terjadi Di Rumah."

[54] Agung Budi Santoso, "Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) Terhadap Perempuan: Perspektif Pekerjaan Sosial," *Komunitas* 10, no. 1 (2019): 39–57.

Berdasarkan kasus-kasus yang telah dipaparkan dapat ditarik sebuah signifikansi kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) bahwa suami harus memperhatikan kondisi istri ketika ingin berhubungan seksual. Alih-alih melakukan kekerasan seksual dan pemaksaan, suami harus meminta izin, melihat kondisi serta kenyamanan bahkan menanyakan kesiapan untuk memiliki anak atau tidak. Konteks kontemporer dengan kemajuan ilmu dan teknologi, juga memperhatikan kondisi fisik serta mental istri. Seorang suami perlu menkonsultasikan ke dokter perihal kesehatan organ seksual istri, penggunaan alat kontrasepsi serta program kehamilan yang baik. Di sisi yang lain, pasangan suami istri harus bertakwa dan sadar akan hari akhir. Dalam konteks sekarang, ketakwaan pada Allah dapat dilakukan dengan membekali diri dengan ilmu pernikahan dan parenting yang berbasis agama.

Kesimpulan

Penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:223 selalu dikaitkan dengan masalah bias gender yang memosisikan laki-laki sebagai subjek penuh dan perempuan sebagai objek. Padahal, ayat tersebut, melalui analisis linguistik dan konteks historis dalam *ma'nā-cum-maghzā* membicarakan tuntunan etika menggauli istri dengan baik. Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* melihat ayat ini secara seimbang antara subjektif dan objektif. Signifikansi historis (*al-maghzā at-tārīkhī*) QS. Al-Baqarah [2]:223 berupa tuntunan etika suami menggauli istri. Etika ini harus memperhatikan tiga hal. *Pertama,* kondisi istri sebagai pasangan. Karena dalam berhubungan seksual harus mempertimbangkan kenyamanan dan kesehatan kedua belah

pihak. *Kedua,* harus melalui jalan depan. Karena hal ini adalah tuntunan Nabi yang harus dilakukan. *Ketiga,* kesadaran takwa dan pertanggungjawaban amal. Karena hal ini akan berpengaruh pada kualitas aktivitas seksual dan kualitas keturunan yang dihasilkan.

Adapun signifikansi dinamis kontemporer QS. Al-Baqarah [2]:223 bahwa suami harus memperhatikan kondisi istri ketika ingin berhubungan seksual. Alih-alih melakukan kekerasan seksual dan pemaksaan, suami harus meminta izin, melihat kondisi serta kenyamanan bahkan menanyakan kesiapan untuk memiliki anak atau tidak. Konteks kontemporer dengan kemajuan ilmu dan teknologi, juga memperhatikan kondisi fisik serta mental istri. Seorang suami perlu menkonsultasikan ke dokter perihal kesehatan organ seksual istri, penggunaan alat kontrasepsi serta program kehamilan yang baik. Di sisi yang lain, pasangan suami istri harus bertakwa dan sadar akan hari akhir. Dalam konteks sekarang, ketakwaan pada Allah dapat dilakukan dengan membekali diri dengan ilmu pernikahan dan parenting yang berbasis agama.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Aṣfahānī, Ar-Rāgib. "*Mu'jam Al-Mufradāt Al-Qur'ān*." Beirut: Dār al-Fikr*, t. th* (1998).

———. "Mu'jam Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān." *Beirut: Dar al-Fikr, t. th* (2014).

Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. "At-taḥqīq Fī Kalimāt Al-Qur'an Al-Karīm." *Publications of the Ministry of culture and Islamic Guidance, Tehran* (1981).

Al-Qur'āwī, Sulaimān bin Ṣālih. "Al-Wujūh Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm." *Buḥūṡ Al-Islāmiyyah* 29 (2015).

Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Anṣār, and Aḥmad bin Abi Bakr. "*Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān.*" Beirut: Muasasah Ar Risalah (2006).

as-Suyūṭī, Ğalāl-ad-Dīn 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-Abī-Bakr. *Asbāb An-Nuzūl: Al-Musammā" Lubāb an-Nuqūl Fī Asbāb an-Nuzūl*. 'Ālam al-Kutub, 2002.

Aṭ-Ṭabarī, Ibnu Jarīr. *"Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān.*" Beirut: Dar al-Fikr (1978).

Bukhari, I. "Sahih Bukhari," 1986.

Chusniatun, Chusniatun. "Bentuk Bias Gender pada Ayat-ayat Al-Qur'an" (2012).

Dāmagānī. *Al-Wujūh Wa An-Naẓāir*. Beirut: Dārul kutub 'ilmiyyah, 2007.

Fajrin, Siti Fatimah. "Semiotika Michael Camille Riffaterre Studi Analisis Al-Qur'an Dalam Surat Al-Baqarah Ayat 223." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 145–157.

Fāris, Ibn. "*Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah*." Kairo: Dār al-Fikr 1399 (1979).

Hanafi, Ahmadi Iqbal. "Implikasi Gen Istri Terhadap Sifat Keturunan Menurut Surat Al-Baqarah Ayat 223 Perspektif Para Mufasir." UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Hanbal, Ahmad bin. "*Musnad Aḥmad bin Hanbal*." Beirut: Dar Sader (1998).

Ibn Kaṡīr, Ismā'il. "*Tafsīr Ibn Kaṡīr*." Riyaḍ: Dār as-Salām (2000).

Jabal, Muhammad Hasan. *Al-Mu'jam Al-Isytiqāqī Al-Mu'aṣal Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Maktabah Al-Ādāb, 2010.

Ma'unatul, Khoeriyah. "Inisiasi Kesetaraan Hubungan Seksual Dalam Al-Baqarah: 223 (Analisis Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir)." IAIN PURWOKERTO, 2020.

Manẓūr, Ibn. *Lisān Al-'Arāb,*. Vol. 7. Bairut: Dār Ṣadir, 2010.

———. *Lisān Al'Arab*. Dar Sader, 1988.

Misbah Hudri. "Agency Perempuan Dalam QS.Al-Baqarah [2]:223: Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza." In *Pendekatan Ma 'Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, edited by Syamsuddin Sahiron. Bantul: Ladang Kata, 2020.

Murni, Dewi. "Kesehatan Reproduksi Menurut Al-Quran Surat Al-Baqarah/2 Ayat 222-223." *Jurnal Ulunnuha* 8, no. 2 (2019): 219–229.

Perempuan, Komnas. *Catahu 2021: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2020, Perempuan Dalam Himpitan Pandemi: Lonjakan Kekerasan Seksual, Kekerasan Siber, Perkawinan Anak, Dan Keterbatasan Penanganan Di Tengah Covid-19*. Jakarta, 2021.

Putri, Aditya Widya. "Perkosaan Dalam Perkawinan Itu Nyata Dan Bisa Membunuhmu."

Rezkisari, Indira. "Kasus Kekerasan Seksual Banyak Terjadi Di Rumah."

Sahiron, Syamsuddin, and Sahiron Syamsuddin. "Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an." Yogyakarta: Pesantren Nawa Press, 2009.

Sairazi, Abdul Hafiz. "Kondisi Geografis, Sosial Politik Dan Hukum Di Makkah Dan Madinah Pada Masa Awal Islam." *Journal of Islamic and Law Studies* 3, no. 1 (2019).

Santoso, Agung Budi. "Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) Terhadap Perempuan: Perspektif Pekerjaan Sosial." *Komunitas* 10, no. 1 (2019): 39–57.

Sholeh, Mahrus. "Etika Jima Menurut Al-Qur'an: Studi Penafsiran Surat Al-Baqarah Ayat 223." UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.

Sulaimān, Muqātil bin. *Al-Wujūh wa An-Naẓāir fī Al-Qur'ān Al-Aẓīm*. Irak: Maktabah Ar-Rusyd, 2011.

Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer." In *Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata*, 2020.

Penafsiran atas QS. Āli Imrān [3]:159 Perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

Fahrudin dan Safira Malia Hayati
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
rudinfah17@gmail.com; safirarifika@gmail.com

Pendahuluan

Kepemimpinan adalah proses mempengaruhi orang lain untuk melakukan sesuatu dalam suatu keadaan tertentu untuk mencapai tujuan organisasi.[1] Kepemimpinan juga bisa dipahami sebagai proses memberi contoh oleh pemimpin kepada para pengikutnya untuk mencapai tujuan tertentu.[2] Kriteria kepemimpinan dalam definisi ini dapat ditemukan dalam diri Nabi Muhammad, baik sebagai pribadi maupun sebagai pemimpin bagi umat dan keluarganya, beliau adalah teladan yang nilai-nilainya tetap hidup hingga sekarang. Hal ini memang menjadi wajib ada pada diri beliau, karena beliau adalah Rasul terakhir sehingga beliau harus tetap 'hidup' hingga akhir zaman. Sehingga Al-Qur'an dan Hadis tetap menjadi pedoman hidup hingga sekarang karena di dalam keduanya terangkum bahkan dirincikan bagaimana akhlak Nabi Muhammad. Salah Satu hadis yang sangat populer yang diriwayatkan oleh 'Aisyah (Shahih Muslim, No. 764) yang

---

[1] GR Terry and LW Rue, *Dasar-Dasar Manajemen* (Jakarta: Bumi Aksara, 1993), 82.

[2] Prabowo Adi Widayat, "Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan," *Akademika* 19, no. 1 (2014): 22.

menyebutkan bahwa akhlak Nabi Muhammad adalah Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk memahami bagaimana kepemimpinan Nabi Muhammad, Al-Qur'an dapat dijadikan rujukan utama.

Pada dasarnya sudah banyak kajian tentang kepemimpinan Nabi Muhammad maupun kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Kajian-kajian tersebut setidaknya terbagi dalam tiga kecenderungan berikut; *pertama,* kajian kepemimpinan (muslim maupun non-muslim) menurut kitab tafsir tertentu, seperti tafsir *Al-Azhar* dan *Tafsīr fī Ẓilāl Al-Qur'ān*.[3] Kajian ini berusaha mengungkap bagaimana penafsiran kita-kitab tersebut atas konsep maupun ayat kepemimpinan. *Kedua,* kajian atas konsep-konsep pemimpin atau kepemimpinan dalam Al-Qur'an,[4] tanpa memfokuskan pada karya tafsir tertentu. Konsep yang dikaji antara lain adalah *ulūl amr, imāmah* dan *khalīfah*. *Ketiga,* kajian tentang kepemimpinan perempuan dalam Al-Qur'an.[5] Kajian ini di

---

[3] Imron al Faruq & Suharjianto, "Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Tafsir Al Azhar Karya Buya Hamka," *Suhuf* (2019); Ahmad Zabidi et al., "Urgensi Kepemimpinan Dalam Kitab Fi Zilal Al-Qur'an," *Jurnal Diskursus Islam* (2017).

[4] K Kerwanto, "Kepemimpinan Non-Muslim: Konsep Wilāyah Dalam Al-Qur'an Sebagai Basis Hukum Kepemimpinan Non-Muslim," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (2017); Abd. Rahim, "Khalīfah Dan Khilafāh menurut Al-Qur'an," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* (2012); Kamil Kamil and Suriadi Suriadi, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an," *TAJDID* (2021); Yeni Tri Nur Rahmawati, "Tinjauan Sakralitas Kepemimpinan Pendidikan Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Cendekia : Jurnal Studi Keislaman* (2018); Muhammad Harfin Zuhdi, "Konsep Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam," *Jurnal Akademika* (2014); Andhika Sakti, "Penerapan Sikap Pemimpin Menurut Perspektif Al-Qur'an Dalam Konsep Pengawasan Dan Evaluasi," *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* (2020); Hidayatullah, "Karakter Kepemimpinan Nabi Musa As Dalam Perspektif Al-Qur'an (Analisis Pada Kisah Nabi Musa AS)," *Disertasi*, 2019.

[5] Mutho'am Mutho'am, "Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an (Kajian Surah An-Naml, 23-26)," *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam* (2019); Waqiatul Masrurah, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Tafsir Tematik Al-Qur'an Dan Hadits,"

antaranya mengangkat kisah ratu Balqis dalam surah an-Naml dan menggunakan pendekatan kontemporer seperti semiotika.

Beberapa kajian di atas membuktikan bahwa topik kepemimpinan relatif menarik untuk dikaji. Namun, masih terdapat beberapa kekurangan, antara lain belum adanya kajian tentang bagaimana teladan Nabi Muhammad sebagai pemimpin yang terdapat dalam Al-Qur'an. Selain itu, belum ada kajian dalam topik ini yang menggunakan pendekatan tafsir kontemporer. Oleh karena itu, kajian dalam artikel ini akan fokus mengkaji bagaimana kepemimpinan Nabi Muhammad dalam Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kontemporer, dalam hal ini adalah hermeneutika yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin, yaitu interpretasi *ma'nā-cum-maghzā.* Dalam hal ini kajian akan difokuskan pada ayat ke 159 dari surat Ali Imran. Sehingga kajian ini akan mengungkap bagaimana historisitas dan makna linguistik ayat tersebut dan bagaimana signifikansinya bagi kepemimpinan di era sekarang ini.

Jenis penelitian ini adalah kualitatif dan *library research,* yang akan melakukan penelusuran terhadap konsep sikap kelemah lembutan Nabi Muhammad yang terdapat dalam QS. Ali Imran [3]:159. Sehingga penelitian ini masuk dalam kelompok penelitian yang memosisikan ayat sebagai

Jurnal Qolamuna (2017); Muhammad Yusuf, "Penciptaan Dan Hak Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an," *Al-Fikr* (2013); Afrida Arinal Muna, "Eksistensi Perempuan dalam Kursi Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Aplikasi Teori Batas Hukum Tuhan (Ḥudūd) Muhammad Syahrur," *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender* (2020).

objek atau sumber utamanya.[6] Sedangkan pendekatan yang akan digunakan adalah *ma'nā-cum-maghzā,* yaitu sebuah pendektan dalam pembacaan Al-Qur'an yang memiliki perhatian yang seimbang terhadap makna dan signifikansi, dan antara dunia teks dan konteks penafsir.[7] Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* secara fungsional memiliki beberapa tahapan. *Pertama,* Analisis bahasa teks Al-Qur'an, dengan prinsip bahwa bahasa Arab yang digunakan Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M dengan segala karakteristiknya. Dalam hal ini sekurang-kurangnya terdapat tiga kerja analisis yang seyogyanya dilakukan, yaitu intratekstulitas dan intertekstualitas. *Kedua,* analisis konteks historis pewahyuan, makro yaitu konteks yang mencakup situasi atau kondisi di Arab pada saat pewahyuan Al-Qur'an dan mikro yang lebih dikenal dengan *sabāb nuzūl. Ketiga,* menggali signifikansi atau pesan utama ayat yang ditafsirkan dengan cara memperhatikan secara cermat konteks historis dan ekspresi kebahasaan Al-Qur'an. Kemudian kontekstualisasi untuk konteks kekinian. Selain tiga langkah metodis ini, peneliti juga diharuskan tetap memperhatikan secara kritis dan apresiatif pandangan-pandangan dari para peneliti (*mufassir*) lainnya, baik klasik, modern maupun kontemporer.[8]

---

[6] Sahiron Syamsudin, "Pendekatan Dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir:," *Suhuf* (2019): 133.

[7] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 141.

[8] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 141–143.

Penafsiran atas QS. Ali Imran [3]:159 dalam Tafsir Klasik

Menurut ar-Rāzī, ayat ini memberi petunjuk bahwa rahmat Allah membentuk karakter dan kepribadian Nabi Muhammad yang penuh kasih sayang kepada umat manusia.[9] Ibn 'Aṭiyah menyebut bahwa Allah melalui ayat ini menegur orang-orang yang mengganggu barisan pasukan Nabi Muhammad di medan Uhud. Kala itu, Nabi Muhammad berhak untuk marah kepada mereka, namun Allah merahmati mereka melalui Nabi Muhammad.[10] Ibn 'Aṭiyah juga menjelaskan bahwa ayat ini memperlihatkan konsekuensi yang akan didapat Nabi jika bersikap keras, kejam atau bengis baik perkataan maupun perbuatan.[11] Konsekuensi yang dimaksud dalam hal ini adalah Nabi Muhammad ditinggalkan para pengikutnya. Penjelasan Ibn 'Aṭiyah ini berbeda dengan yang dinyatakan oleh Ibn Kaṡīr bahwa sikap keras atau bengis dalam ayat ini hanya dalam perkataan saja.[12] Terlepas dari perkataan maupun perbuatan, apa bila Nabi memiliki sikap bengis, kasar dan keras hati maka bertentangan dengan kata *raḥmah* yang disebut dalam ayat ini dan sifat kasih Nabi yang ditunjukkan dalam QS. at-Taubah [9]:128.[13]

Az-Zamakhsyari dan Ibn 'Aṭiyah menjelaskan bahwa ayat ini meminta Nabi Muhammad untuk memaafkan mereka yang berbuat salah kepada Nabi, sekaligus memohonkan

---

[9] Fakhr al-Dīn Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, vol. 9 (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 69.

[10] Abī MuHammad 'Abd al-Ḥaqq bin Gālib bin 'Aṭiyah Al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 533.

[11] Al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi TafsIr Al-Kitāb Al-'Azīz*, 1:533.

[12] Isma'īl bin 'Umar Bin Kaṡīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, vol. 2 (Riyad: Dār Ṭayyibah linnasyr wa at-Tauzī', 1999), 148.

[13] Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āyi Al-Qur'ān,* vol. 6 (Kairo: Markaz al-Buḥuṡ wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2001), 186.

ampunan untuk mereka yang melanggar hak Allah.[14] Namun demikian, Ibn 'Aṭiyah melihat bahwa ayat ini berisi proses yang mesti dilakukan oleh Nabi, yaitu ketika Nabi diperintahkan untuk memberi maaf jika berkenaan dengan hak Nabi, maka kemudian Nabi harus memohonkan ampun untuk mereka berkenaan dengan hak Allah.[15] Perintah untuk memaafkan dalam ayat ini bagi ar-Rāzī merupakan perwujudan kesempurnaan kasih sayang Allah.[16] Setelah memaafkan dan memohonkan ampunan, kemudian Nabi Muhammad diperintahkan untuk bermusyawarah. Nabi bermusyawarah dengan Sahabat perihal perang atau hal lain yang tidak ada petunjuk wahyu di dalamnya.[17] Sikap Nabi yang demikian ini menurut Ibn Kaṡīr dapat menyenangkan hati sahabat.[18]

Setiap keputusan yang diambil dalam musyawarah maka harus direalisasikan dengan bersandar atau tawakal kepada Allah.[19] Ar-Rāzī menjelaskan bahwa keputusan yang diambil itu bukan yang utama harus diandalkan, namun tetap mengandalkan Allah dalam proses realisasi keputusan.[20] Oleh karena itu, proses realisasi keputusan harus dengan dasar tawakal kepada Allah, bukan sepenuhnya bersandar atau mengandalkan keputusan tersebut. Perintah untuk tawakal

---

[14] Abī al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh at-Ta'Wīl*, vol. 1 (Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1998), 647; Al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi TafsIr Al-Kitāb Al-'Azīz*, 1:534.

[15] Al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, 1:532–534.

[16] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, 9:67.

[17] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh at-Ta'Wīl*, 1:647.

[18] Kaṡīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, 2:149.

[19] Kaṡīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, 2:150.

[20] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, 9:69.

dalam ayat ini tidak bertujuan untuk mengabaikan pihak-pihak yang bermusyawarah. Akan tetapi, agar bisa memperhitungkan kemungkinan-kemungkinan terburuk dan tidak sepenuhnya yakin terhadap keputusan dengan melepaskan kekuasaan Allah di baliknya.[21] Selain itu, perintah untuk tawakal ini menunjukkan keharusan bersikap rida dan lapang dada atas hasil yang didapat dari realisasi keputusan.[22]

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap QS. Āli Imrān [3]:159

1. Makna Histori QS. Āli Imrān [3]: 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ

Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.

a. Analisis Linguistik, Intratekstual dan Intertektual QS. Āli 'Imrān [3]:159

Pada bagian ini akan memuat analisis linguistik dari QS. Āli Imrān [3]:159 dengan membaginya ke dalam tiga fragmen.

---

[21] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghaib*, 9:69–70.

[22] Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āyi Al-Qur'ān,* 6:192.

Namun analisis akan difokuskan pada term-term kunci dalam ayat. Analisis linguistik ini juga akan dilengkapi dengan analisis intratekstual dan intertekstualitas.

1) *Fa bimā raḥmatin min Allāh linta lahum wa law kunta faẓẓan galīẓ al-qalbi lanfaḍḍu min ḥaulik*

Kata kunci pada penggalan ayat di atas adalah *lin* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan 'lemah lembut'*.* Al-Aṣfahānī menjelaskan bahwa makna kata *lin* ini adalah 'tidak kasar atau keras'. Semula kata ini hanya digunakan untuk sesuatu yang material, namun kemudian juga digunakan untuk mental, yaitu akhlak.[23] Sedangkan Ibn Manẓur menyebutkan bahwa kata *lin* juga bisa bermakna mudah atau gampang ketika melantunkan Al-Qur'an.[24] Dengan demikian, sampai di sini bisa dipahami bahwa makna dari kata *lin* dalam ayat ini adalah sikap mudah berlemah lembut. Kata *līn* dalam ayat ini berbentuk *māḍi* dengan Nabi Muhammad sebagai *mukhaṭab*-nya. Penyebutan kata ini dalam bentuk *māḍi,* menurut Ibn 'Asyūr adalah untuk menunjukkan bahwa lemah lembut itu merupakan fitrah Nabi Muhammad sehingga sifat tersebut memang ada dan melekat pada akhlak beliau.[25] Di lain tempat, Al-Asfahani menuturkan bahwa penyebutan kata *līn* dalam QS. Āli Imrān [3]:159 adalah isyarat bahwa kaum munafik telah mengakui dan menerima kebenaran (keputusan nabi untuk berperang di

[23] Ar-Rāgib Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 752.

[24] Seperti dalam penggalan Hadis يتلون كتاب الله ليّنًا. Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* vol. 7 (Bairut: Dār Ṣadir, 2010), 394.

[25] Muḥammad Ṭahir Ibn 'Asyūr, *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, vol. 4 (Tunis: Ad-Dar at-tunisiyah li al-Nasyr, 1984), 145.

luar kota Madinah) setelah mereka menolak dan mengingkarinya.[26]

Untuk mengungkap lebih dalam makna kata *līn* ini, maka diperlukan analisis intratekstualitas dengan melihat penggunaannya dalam ayat-ayat yang lain. Al-Qur'an menyebut derivasinya sebanyak 5 kali pada berbagai tempat,[27] yaitu dalam QS. az-Zumar [39]:23, QS. Sabā' [34]:10, QS. al-Ḥasyr [59]:5 dan QS. Ṭāhā [20]:44. Kata *līn* dalam QS. az-Zumar [39]:23 disebut untuk menunjukkan makna kondisi tubuh dan hati seseorang yang menjadi tenang ketika mendengar bacaan Al-Qur'an, menjadi takut ketika membaca ayat-ayat azab dan menjadi tenang tubuh dan hatinya ketika membaca ayat rahmat.[28] Sehingga dapat dipahami bahwa kata *lin* dalam ayat ini menunjukkan makna kondisi psikis dan fisik yang tenang. Sedangkan kata *lin* yang ada dalam QS. al-Ḥasyr [59]:5 digunakan bukan dalam makna 'kelemah-lembutan', melainkan untuk menunjukkan bagian dari pohon kurma.[29]

Ayat berikutnya yang memuat kata *lin* adalah QS. Sabā' [34]:10. Dalam ayat ini ia digunakan untuk menunjukkan mukjizat yang diterima oleh Nabi Daud yang mampu membuat besi yang semula keras menjadi lunak seperti lilin yang bisa diolah menjadi beragam bentuk.[30] Sehingga dari besi itu dibuat baju besi yang kuat yang akan menjadi pelindung dari musuh, sebagaimana yang tersirat dalam ayat

---

[26] Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 752.

[27] Muḥammad Fuād 'Abd Al-Baqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Dār Al-Ḥadiṡ, 1364), 657.

[28] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 2:330.

[29] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 2:508.

[30] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 2:266.

berikutnya, QS. Sabā' [34]:11. Jadi, dalam ayat ini kata *lin* bermakna melunakkan sesuatu yang keras. Kemudian QS. Ṭāhā [20]: 44 juga menyebut kata *līn.* Ayat ini menceritakan bagaimana Harun dan Musa diperintah oleh Allah untuk mendatangi Firaun yang merasa sombong dengan mengaku sebagai Tuhan. Harun dan Musa diperintah untuk berucap dengan lemah lembut ketika menyampaikan kebenaran kepada Firaun. Sikap lemah lembut yang dilakukan oleh Harun dan Musa ini bertujuan agar dapat melunakkan keangkuhan dan kesombongan Firaun sehingga berhenti berbuat zalim.[31] Meski pada akhirnya Firaun tidak mengindahkan seruan dari Harun dan Musa. Dari dua ayat ini dapat dipahami bahwa kata *līn* digunakan untuk makna melunakkan sesuatu; kerasnya besi dan kerasnya hati Firaun.

Al-Qur'an menyebutkan kalimat *wa law kunta faẓẓan galiẓ al-qalb lanfaḍḍū min ḥaulik*. Kata *faẓẓan* yang hanya disebut satu kali dalam Al-Qur'an[32] ini bermakna bermakna sikap tidak senang atau benci.[33] Sedangkan Ibn Manẓūr menuturkan bahwa yang dimaksud kata *faẓẓan* ini adalah ucapan yang keras atau kasar.[34] Hal ini senada dengan yang dijelaskan oleh Nawawi al-Banteni.[35] Kemudian, kata *galiẓ al-qalb* menunjukkan makna hati yang keras dan rendahnya rasa lapang dada atau kemurahan hati.[36] Kata *galiẓ al-qalb* dalam ayat bermakna wajah yang cemberut, rendahnya rasa empati

---

[31] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:266.
[32] Al-Baqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 523.
[33] Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 640.
[34] Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* 7:451.
[35] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:163.
[36] 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, 4:146.

dan kasih sayang.[37] Kedua sifat ini jelas tidak ada dalam diri Nabi Muhammad. Jika ada, maka orang-orang munafik yang keluar dari pasukan muslim itu pasti akan pergi meninggalkan dan menjauhi risalah yang dibawa Nabi Muhammad (*lanfaḍḍū min ḥaulik*). Sehingga tujuan dari risalah akan mustahil tercapai karena umatnya akan terpecah belah dan pergi meninggalkan beliau dan secara politis, Nabi Muhammad tidak akan mampu mengajak dan mempengaruhi lebih luas orang-orang untuk mengikuti risalahnya.

2) *Fa'fu 'anhum wastagfir lahum wa syāwirhum fi al-amr*

Kata *u'fu* (maafkanlah) yang beserta derivasinya disebut sebanyak 35 kali dalam Al-Qur'an[38] ini merupakan bentuk perintah dari *'afa* dengan makna asalnya adalah menghapus atau menghilangkan. Makna ini misalnya dapat ditemukan dalam ungkapan *'angin kencang menghapus peninggalan manusia'.*[39] Kata ini dalam ayat-ayat Al-Qur'an memiliki makna memaafkan (menghapus) kesalahan, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:52, QS. Al-Māidah [5]:101. Sedangkan dalam hadis, kata ini juga ditemukan digunakan untuk menunjukkan makna memaafkan (menghapus), seperti dalam hadis riwayat Abū Bakr tentang perintah untuk memohon ampunan kepada Allah.[40] Kata ini merupakan

---

[37] Aḥmad bin Abi Bakr Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Wa Al-Mubayyin Limā Taḍammanahu Min an-Sunnah Wa Āyi Al-Furqān*, vol. 5 (Bairut: Ar-Risalah, 2006), 379.

[38] Al-Baqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 466.

[39] Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* 15:72.

[40] وَعَن أبي بكرٍ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ ثُمَّ بَكَى فَقَالَ: «سَلُوا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فَإِنَّ أَحَدًا لَمْ يُعْطَ بَعْدَ الْيَقِينِ خَيْرًا مِنَ الْعَافِيَةِ Waliy ad-Dīn At-Tabrīzī, *Misykāt Al-Maṣābīḥ*, vol. 2 (Bairut: Al-Maktab al-Islāmī, 1985), 766.

perintah kepada Nabi Muhammad untuk memaafkan kaum munafik yang dipimpin oleh Abdullah bin Ubay yang keluar dari medan Uhud. Namun, hal ini tidak terbatas pada Abdullah bin Ubay saja, melainkan juga untuk para pengikut dan Sahabat Nabi Muhammad.[41]

Kata *istagfir* terambil dari kata dasar *ghafara* yang bermakna melindungi sesuatu dari segala hal yang bisa mengotorinya. Maka ketika disebut kalimat *igfir ṣaubaka fi al-wi'āi* maka yang dimaksud adalah melindungi pakaian dari kotoran dengan cara meletakkannya di dalam suatu wadah. Sehingga ketika disebut kata *istigfār,* maka yang dimaksud adalah memohon perlindungan dari kesalahan atau dosa.[42] Sedangkan jika kata ini dikaitkan dengan Allah, maka maksudnya adalah Allah melindungi hambanya dari azab.[43] Ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an menunjukkan kata *gafara,* dalam banyak bentuk derivasinya, bermakna ampunan dari Allah (menutupi/melindungi jiwa dari kotoran dosa), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:284, 285, dan 286. Penggunaan kata *gafara* ini juga dapat ditemukan dalam hadis. Salah satunya hadis keutamaan berpuasa bulan Ramadan, yaitu siapa yang berpuasa di bulan Ramadan maka akan diampuni (dilindungi) dari dosa-dosa lalu yang telah dilakukan.[44] Dengan demikian, maksud dari kata *istagfir* dalam ayat ini adalah Nabi Muhammad memohon kepada Allah agar para pengikut atau Sahabatnya terlindung dari azab.

---

[41] Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āyi Al-Qur'ān,* 6:188.

[42] Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* 5:28.

[43] Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 609.

[44] Basyār 'Iwād Ma'rūf et al., *Al-Musnad Al-Muṣannaf Al-Mu'allal*, vol. 31 (Dār al-Garab al-Islāmī, 2013), 527.

Kata kunci berikutnya dalam ayat ini adalah *syāwir.* Kata *syāwir* berasal dari kata *syawara* yang bermakna meminta pendapat dari satu orang atau kelompok dan membandingkannya dengan pendapat yang lain dengan tujuan untuk mencari pendapat terbaik.[45] Perintah untuk bermusyawarah dalam ayat ini tidak hanya terbatas pada perkara peperangan, melainkan apa saja yang menyangkut kepentingan bersama. Selain itu, salah satu tujuan dari diperintahkannya Nabi Muhammad untuk bermusyawarah adalah agar para Sahabat semakin cinta kepada beliau.[46] Sedangkan kata ganti *hum* yang mengiringinya menunjukkan arti para Sahabat Nabi, baik yang ikut bertempur di medan Uhud maupun yang tidak.[47] Makna *meminta pendapat dari satu orang atau kelompok* ini juga dapat ditemukan dalam ayat lainnya, yaitu QS. Al-Baqarah [2]:233. Makna demikian ini juga dapat dilihat dari penggunaan dalam hadis Nabi yang menceritakan Nabi Muhammad bermusyawarah dengan Abī Sufyān.[48] Dengan demikian, musyawarah dapat dipahami sebagai sebuah proses berdiskusi atau negosiasi dengan satu orang atau lebih.

---

[45] Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 470.

[46] Asy-Syafi'i, *Tafsir Ḥadāiq Ar-Rūḥ Wa Ar-Rayḥān Fi Rawābi 'Ulūm Al-Qur'ān*, 5:231.

[47] 'Asyūr, *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, 4:146.

[48] Muḥammad al-Amīn al-'Alawī Al-Hararī, *Al-Kaukab Al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn Al-Ḥajjāj*, vol. 19 (Makkah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, 2009), 261.

3) *Fa iżā 'azamta fatawakkal 'ala Allāh inna Allāh yuḥibb al-mutawakkilīn*

Kata *'azm* beserta derivasinya disebut sebanyak sembilan kali di dalam Al-Qur'an.[49] Penggalan ayat ini adalah lanjutan dari perintah musyawarah. Setelah keputusan diambil dalam musyawarah, maka kemudian diharuskan untuk membulatkan tekad dan bertawakal. *'Azm* adalah 'sungguh-sungguh atau bersungguh-sungguh terhadap suatu perkara',[50] atau hal yang membuat hati menjadi mantap untuk mengerjakannya.[51] Maksud dari kata *'azm* dalam ayat ini adalah kesungguhan dan kemantapan hati dalam merealisasikan keputusan yang telah dihasilkan dalam musyawarah. Makna yang demikian ini dapat juga dapat ditemukan dalam ayat tentang seseorang yang sudah yakin hatinya untuk talak, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:227. Kata *'azm* juga dapat ditemukan penggunaan dalam hadis Nabi. Salah satunya adalah dalam hadis tentang seseorang yang bersungguh-sungguh untuk salat kemudian menyempurnakannya.[52]

Kemudian, setelah mantap dengan keputusan musyawarah, maka Nabi Muhammad diperintahkan untuk ber-*tawakkal.* Hal ini karena Allah mencintai orang-orang yang tawakal. Kata *tawakkal* memiliki akar kata *wa-ka-la*. Kata ini beserta ragam bentuk derivasi tersebut sebanyak 80

---

[49] Al-Baqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 461.

[50] Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* 12:399.

[51] Al-Qurṭubi, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Wa Al-Mubayyin Limā Taḍammanahu Min as-Sunnah Wa Āyi Al-Furqān*, 5:379; Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 565.

[52] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Ḥazām Al-Bu'dānī, *Fatḥ Al-'Allām Fī Dirāsah Aḥādīś Bulūg Al-Marām*, vol. 3 (Ṣan'a: Dār al-'Āṣimah, 2019), 140.

kali di dalam Al-Qur'an.[53] Kata *tawakkal* bermakna bergantung, percaya atau menyandarkan diri.[54] Makna demikian ini juga dapat ditemukan dalam penggunaan kata tawakal dalam hadis Nabi Muhammad. Hadis yang dimaksud dalam hal ini adalah hadis tentang bahwa Allah mempercayakan Syam dan penduduknya kepada Nabi Muhammad.[55] Sehingga yang dimaksud dalam ayat ini adalah Nabi Muhammad (dan Sahabat) setelah melakukan musyawarah diperintah untuk melaksanakan hasil keputusan dengan rasa percaya dan menyandarkan diri kepada Allah atas hasil keputusan tersebut.

b. Tragedi Uhud dan Madinah: Analisis Historis

1) Konteks Mikro

Ayat ini turun dalam konteks perang Uhud, Lebih tepatnya setelah perang Uhud, yang ketika itu kaum munafik mengkhianati beliau. Ketika itu Nabi Muhammad mengalami kekalahan, namun beliau tetap lemah-lembut ketika berinteraksi dengan para Sahabatnya dan tetap berkhotbah dengan santun.[56] Ar-Razi menyebutkan bahwa Nabi Muhammad tetap berlemah lembut kepada kaum munafik yang kembali Nabi setelah sebelumnya mereka membelot dari barisan pasukan Nabi. Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ini adalah berdasarkan petunjuk Allah karena hal

---

[53] Al-Baqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 762–763.

[54] Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 882.

[55] Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī, *Al-Jāmi' Al-Kābir*, vol. 21 (Kairo: al-Azhar asy-Syarīf, 2005), 557.

[56] Muḥammad al-Āmīn Al-Harari Asy-Syafi'i, *Tafsir Ḥadāiq Ar-Rūḥ Wa Ar-Rayḥān Fi Rawābi 'Ulūm Al-Qur'ān*, vol. 5 (Bairut: Dār Ṭauq an-Najāḥ, 2001), 227.

tersebut lebih menguntung untuk kehidupan mereka dan stabilitas Madinah.[57]

Perang Uhud terjadi pada 15 Syawal tahun ke-3 Hijriyah dan Nabi Muhammad kembali ke Madinah pada 16 Syawal. Perang ini terjadi karena keinginan kuat dari musyrik Makkah untuk membalas kekalahan mereka ketika perang Badar pertama. Kekalahan yang dialami mereka memang sangat menyakitkan hati dan mengakibatkan kerugian besar, materi maupun nyawa. Pasalnya, pasukan muslim yang hanya 300 orang mampu mengalahkan pasukan kafir Makkah yang jumlahnya mencapai seribu serdadu.

2) Konteks Makro

Ketika itu, setelah Nabi Muhammad menerima surat dari 'Abbās, pamannya, yang berisi informasi pasukan musyrik yang akan bergerak menyerang Madinah. Kemudian Nabi Muhammad memanggil para sahabat untuk meminta pendapat dan bermusyawarah untuk memutuskan salah satu dari dua opsi; *pertama,* apakah tetap tinggal dan menunggu musuh kemudian berperang di dalam kota Madinah; dan *kedua,* pergi ke luar kota dan berperang di sana. Meski terjadi perdebatan panjang dan alot, namun kemudian opsi kedua diputuskan berdasarkan suara terbanyak. Setelah semuanya mempersiapkan segala perlengkapan perang, Sebelum fajar Nabi Muhammad menuju suatu tempat antara Uhud dan Madinah bersama seribu pasukan. Di riwayat yang lain

[57] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Gaib*, 9:62.

disebutkan bahwa pasukan muslim berjumlah 950.[58] Tidak berselang lama, kaum munafik yang dipimpin oleh Abdullah bin Ubay menghasut pasukan Nabi untuk membelot dan meninggalkan peperangan yang sudah di depan mata.

Abdullah bin Ubay bin Salul merupakan tokoh sentral kaum munafik. Ia sangat dihormati oleh suku Khazraj di Madinah. Bahkan di antara suku Khazraj dan Aus tidak ada yang lebih dimuliakan dan dihormati dibandingkan dengan Abdullah bin Ubay.[59] Namun status kemuliaannya tersebut menjadi terancam runtuh ketika banyak dari suku Kazraj yang berbaiat kepada Nabi Muhammad. Abdullah bin Ubay pada akhirnya memang mengaku beriman kepada Nabi Muhammad, akan tetapi hal itu tidak ia lakukan dengan hati yang sungguh dan mantap.[60] Sesaat sebelum perang Uhud, Abdullah bin Ubay menghasut pasukan muslim. Sekitar 300 prajurit termakan hasutannya dan kemudian meninggalkan Nabi Muhammad.[61] Kejadian ini seketika mengguncang barisan pasukan muslim. Mereka gamang, apakah tetap lanjut menghadapi perang atau pulang kembali. Selain itu, kondisi ini membuat kuantitas pasukan muslim berkurang drastis.

Di tengah kondisi tersebut, dua kelompok dari barisan pasukan Nabi Muhammad, yaitu bani Haritsah dan Bani Salamah menjadi bingung apakah keluar dari pasukan atau

[58] Muḥammad bin 'Umar Nawawī Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1997), 150; Abī Ḥayyān Al-Andalusi, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, vol. 3 (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 50.

[59] Riḍā bin 'Ali Kar'ānī, *A'dā' Muḥammad Zaman an-Nubuwah* (Bairut: Dār al-Ṭalā'ah, 2010), 121–122.

[60] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), 398.

[61] Nizar Abazhah, *Perang Muhammad; Kisah Perjuangan Dan Pertempuran Rasullullah*, trans. Asy'ari Khatib (Jakarta: Zaman, 2013), 85–86.

tetap tinggal untuk berperang. Kemudian Allah menurunkan QS. 03:122 yang bertujuan untuk memantapkan hati para pasukan muslim bahwa Allah adalah pelindung mereka.[62] Sedangkan kaum munafik yang dipimpin oleh Abdullah bin Ubay terus meninggalkan Nabi Muhammad. Meskipun jumlah pasukannya berkurang, Nabi Muhammad tetap maju menghadapi pasukan musyrik. Beliau mengatur strategi dengan menempatkan al-Mundzir bin Amr di sisi kanan pasukan. Sedangkan di sisi kiri beliau menempatkan az-Zubair bin Awwam dan Abdullah bin Jubair menjadi pemimpin pasukan pemanah yang oleh Rasulullah ditempatkan di *Jabal ar-Rumat*.[63] Pasukan pemanah ini mendapat instruksi khusus agar tidak beranjak dari posisinya apapun yang terjadi, kecuali ada instruksi selanjutnya dari Nabi Muhammad.

Saat perang berlangsung, pasukan muslim dapat menguasai keadaan hingga berhasil memukul telak pasukan musyrik Makkah hingga kemenangan sudah di depan mata. Pasukan Khalid bin Walid pun harus mundur ketika mencoba mengoyak pasukan muslim karena mendapat hujan anak panah. Pasukan musyrik Makkah kocar-kacir dan *ganīmah* yang ditinggal pergi oleh pasukan musyrik sudah mulai dirampas oleh pasukan muslim. Saat itulah petaka datang. Pasukan pemanah tergoda dan mulai turun meninggal posisinya untuk ikut merampas *ganīmah.* Melihat situasi ini, Khalid bin Walid tidak menyia-nyiakan kesempatan. Ia mengambil tindakan cepat mengitari perbukitan dan

[62] Al-Jāwī, *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*, 1:149–150.

[63] Abazhah, *Perang Muhammad; Kisah Perjuangan Dan Pertempuran Rasullullah*, 86–86.

menyerang pasukan muslim dari belakang. Pasukan muslim tersentak dan mulai gentar mendapat serangan tiba-tiba. Akibatnya pasukan muslim mulai terpukul dan tidak bisa mengimbangi serang musuh. Hingga akhirnya Nabi Muhammad terluka dan beberapa gigi beliau tanggal bahkan sempat dikabarkan beliau telah gugur. Para Sahabat bersusah payah melawan serangan musuh. Pertempuran mereda ketika Nabi Muhammad dan Sahabat naik ke bukit.[64]

Setelah perang usai, Nabi Muhammad kembali ke Madinah dengan kesedihan menyelimuti pasukannya. Para wanita menangisi prajurit yang gugur. Meski ikut menangis, beliau melarang mereka meratap-ratap sebagaimana tradisi jahiliah. Lain lagi dengan kaum munafik, mereka berkata *'sekiranya mereka mengikuti kita, tentulah mereka tidak terbunuh'* (QS. Āli Imrān [3]:168) Meski mereka bersikap demikian, Nabi Muhammad tetap bersikap lemah lembut kepada mereka, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Razi di atas. Sikap lembut inilah yang kemudian terelaborasi dalam ayat 159 dari surat Ali Imran. Di samping itu, Nabi Muhammad menurut Izzat Darwazah sama sekali tidak memosisikan kaum munafik sebagai musuh yang harus diperangi. Sehingga, tidak ditemukan riwayat yang menegaskan untuk memerangi mereka.[65]

Sebelum Nabi Muhammad hijrah, Kota Madinah sudah memiliki pluralitas dan heterogenitas etnis dan agama yang tinggi. Madinah menjadi tempat tinggal dari beberapa

---

[64] Abazhah, *Perang Muhammad; Kisah Perjuangan Dan Pertempuran Rasullullah*, 101–103.

[65] Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, 407.

penganut agama, yaitu Yahudi dan Nasrani. Hal ini jelas berbeda dengan Makkah yang sangat homogen dan politeis. Sehingga sulit menerima kehadiran Nabi Muhammad yang membawa Islam yang mengajarkan monoteisme. Di samping itu, kehadiran Nabi Muhammad yang sangat menekankan keadilan sosial dianggap sebagai ancaman serius yang bisa merusak tatanan sosial dan kepentingan perdagangan dan politik aristokrat suku Qurays.[66] Ketika Nabi hijrah, kota Madinah semakin heterogen disebabkan sebagian penduduk Madinah memeluk agama Islam. Zafrullah Khan menyebut setidaknya terdapat empat golongan yang menjadi komposisi penduduk Madinah pasca hijrah. Keempat golongan tersebut adalah *pertama,* Muhajirin dan Ansar. *Kedua,* suku Aus dan Khazraj yang Islamnya masih lemah bahkan secara diam-diam memusuhi Nabi Muhammad. *ketiga,* kaum pagan dari suku Aus dan Khazraj. Dan, *keempat,* golongan Yahudi dengan tiga suku utamanya, yaitu Bani Qainuqa', Bani Nażir dan Bani Quraiżah.[67]

Heterogenitas penduduk Madinah tidak hanya dalam hal suku bangsa dan agama, melainkan juga dalam hal ada istiadat dan ekonomi. Selain itu, Madinah ketika itu tidak memiliki pemimpin utama seperti yang terjadi di Makkah. Hal ini menyebabkan tiap golongan memiliki cara berpikir dan bertindak sendiri dalam mewujudkan kepentingannya. Sehingga mudah timbul konflik dan permusuhan antara mereka. Ketika Nabi Muhammad hijrah, sikap penduduk Madinah setidaknya terbagi menjadi dua. Ada yang

[66] Fazlur Rahman, *Islam*, trans. Senoaji Saleh (Jakarta: Bima Aksara, 1987), 21.

[67] Muhammad Zafrullah Khan, *Muhammad Seal of the Prophet* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 88.

menyambutnya dengan gembira dan ada juga yang tidak senang. Abu 'Amir dan Abdullah bin Ubay, pemimpin suku Auz dan Khazraj, sangat kecewa dengan kehadiran Nabi Muhammad. hal itu karena bisa menggagalkan rencana menjadikan Abdullah bin Ubay sebagai raja Madinah.[68] Jelas keadaan sosial, politik dan kemasyarakatan yang demikian perlu kehadiran sosok yang mampu melakukan penataan dan pengendalian sosial serta dapat menghadirkan rasa aman, damai dan keadilan yang dapat diterima semua golongan. Untuk itulah Nabi Muhammad hadir dengan sikap lemah lembutnya sebagaimana yang eksplisit tertera dalam QS. Ali 'Imrān: 159.

Signifikansi Historis QS. Ali Imrān [3]:159

Penyebutan kalimat *fa bimā raḥmatin min Allah* sebelum kata *lin* dapat menjadi indikasi bahwa sikap Nabi Muhammad dalam posisi beliau sebagai seorang pembawa risalah ketuhanan maka harus bersesuaian dengan sifat Allah yang Maha Rahmat sebagai pengutusnya. Jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka realisasi dari tujuan risalah akan mustahil terwujud. Sebab, terutusnya Muhammad sebagai Rasul adalah dengan risalah yang sudah ditentukan oleh Allah, bukan dibuat sendiri oleh Nabi Muhammad yang dengan risalah itu beliau melakukan perbaikan di muka Bumi.[69] Sehingga, dari struktur penggalan ayat ini, sangat logis jika dikatakan bahwa kelemah-lembutan Nabi Muhammad adalah salah satu bentuk konkret rahmat Allah.

---

[68] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah: Ditinjau Dari Pandangan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ombak, 2014), 70–71.

[69] 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, 4:145.

Selain itu, perintah memaafkan ini juga merupakan bimbingan dari Allah kepada Nabi Muhammad agar beliau memiliki akhlak yang sempurna. Hal ini disebabkan oleh kata ini juga menjadi salah satu *asmā'* atau 'akhlak' Allah dan bermakna mengampuni kesalahan dan tidak memberi sanksi.[70] Dengan demikian Nabi Muhammad menjadi manusia yang memiliki akhlak yang sempurna. Selain memaafkan, bentuk kelemah lembutan berikutnya adalah Nabi Muhammad diperintah untuk memohonkan ampun bagi kaum munafik itu (*istagfir lahum*). Ar-Rāzī menyebutkan, perintah untuk memohonkan ampun ini menunjukkan bahwa beliau memiliki *syafa'at*.[71] Meski Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk memaafkan dan memohonkan ampun, tapi Allah sudah memaafkan dan mengampuni mereka sebelum beliau.

Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa perihal yang dimusyawarahkan yang dimaksud dalam ayat ini adalah tentang perang. Agar Nabi Muhammad dapat menggalang bantuan dan menghimpun kekuatan dalam menghadapi musuh.[72] Perintah untuk bermusyawarah ini menunjukkan betapa Nabi Muhammad mengangkat derajat para Sahabatnya. Justru merendahkan keberadaan para Sahabat jika beliau tidak bermusyawarah dengan mereka. Di sinilah letak kelemah-lembutan Nabi Muhammad sebagai seorang pemimpin yang tetap mau berdiskusi dan mendengarkan pendapat Sahabatnya. Pasca bermusyawarah, maka

---

[70] Manẓūr, *Lisān Al-'Arāb,* 15:72.

[71] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Gaib*, 9:67.

[72] Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān,* 6:188.

keputusan yang diambil harus direalisasikan dalam kerangka tawakal kepada Allah. Ibn Asyūr mengungkapkan bahwa perintah *tawakkal* ini adalah mendayakan hati dan pikiran untuk menghadap kepada Allah dalam rangka memohon pertolongan dan perlindungan dari keburukan.[73]

Signifikansi Dinamis; QS. Ali Imran [3]:159 dan Inspirasi Kepemimpinan Ideal

Dari analisis historis dan linguistik di atas, dapat diketahui bahwa makna asal dari ayat ini adalah keharusan untuk bersikap lemah lembut, memaafkan, mendoakan dan mengajak orang lain yang sepihak untuk memikirkan dan memutuskan jalan terbaik bagi kepentingan bersama. Kemudian signifikansi yang dapat diambil untuk diterapkan pada saat sekarang adalah sebagai berikut;

1. Perangai yang Baik dan Hati yang Lembut

Nabi Muhammad hidup sebagai manusia yang mulia, memiliki sifat kasih sayang dan akhlak atau perangainya sangat terpuji, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Sebagaimana Nabi Muhammad, tutur kata pemimpin juga harus penuh kasih, dekat dengan pengikutnya.[74] Sikap yang demikian ini menjadi wajib dimiliki oleh seorang pemimpin terlebih mengingat perannya dalam mempengaruhi, memberi arahan, menuntun, memandu bawahannya dalam mencapai tujuan bersama. Sehingga bawahan akan senang dan bersemangat menyukseskan visi dan misi pemimpinnya. Sebaliknya, jika pemimpin berperangai buruk dalam

[73] 'Asyūr, *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, 4:151.

[74] Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān,* 6:186.

berinteraksi dengan bawahannya, maka tujuan tujuan kelompok, instansi atau lembaga yang dipimpinnya akan mustahil tercapai. Hal ini karena bawahan akan menjauh dan tidak peduli dengan pemimpinnya.

Sikap lembut seperti di atas tetap ada tempat dan konteksnya. Ar-Razi menyebutkan jika bawahan melanggar hak-hak Allah, seperti yang dilakukan oleh orang kafir (QS. At-Taḥrīm [66]:9) atau pelaku zina (QS. An-Nūr [24]:2) maka tidak diperbolehkan untuk bersikap lembut.[75] Oleh karena itu, dalam konteks pemerintahan suatu negara, jika rakyat atau aparatur melanggar aturan (undang-undang) yang sudah disepakati atau merugikan negara seperti membocorkan rahasia negara kepada pihak musuh, maka perlu diambil tindakan tegas. Dalam hal ini kasus penghiatanan kamu Yahudi kepada piagam madinah bisa dijadikan contoh. Yaitu ketika mereka membocorkan jumlah pasukan Madinah yang turun ke laga Badar kepada kafir Qurays. Sehingga Ubadah bin Samit dan Abd 'Allah bin Ubay bersitegang tentang apakah tetap memberikan dukungan dan kesetiaan kepada kaum Yahudi atau tidak. Kejadian ini kemudian menjadi sebab turunnya QS. al-Māidah [5]:51.[76]

2. Pemaaf dan Mendoakan

Dalam proses kepemimpinan, sifat pemaaf menjadi urgen untuk dimiliki. Sebab dengan memaafkan terhapuslah

[75] Ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Gaib*, 9:66.

[76] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Wa Al-Mubayyin Limā Taḍammanahu Min an-Sunnah Wa Āyi Al-Furqān*, 8:47.

kesalahan-kesalahan dengan sempurna.[77] Seorang pemimpin dengan sifat pemaafnya berarti bersedia untuk meninggalkan penilaian negatif, kemarahan, kekecewaan, dan perilaku acuh-tidak-acuh kepada pengikut atau bawahan yang telah menyakiti atau berbuat kesalahan sehingga menimbulkan kerugian. Selain itu, dengan pemaafan seorang pemimpin berarti menghapus luka dalam hati. Meski terkadang ingatan kejadian yang memilukan di masa lalu masih ada, tetapi persepsi kejadian tersebut telah terhapuskan. Dalam sejarah perjuangan Nabi Muhammad telah sangat jelas terilustrasi bahwa sifat pemaafan menjadi nilai dan prinsip holistik dalam Islam. Beberapa peristiwa besar dalam sejarah Islam masa Nabi Muhammad telah menggambarkan dengan jelas prinsip-prinsip pemaafan dalam Islam, salah satunya adalah Fathu Makkah yang membuat penduduk Makkah secara aklamasi mengakui kebenaran risalah Nabi Muhammad (QS. An-Naṣr [110]:1-3).

Sikap yang seharusnya selalu mengiringi sifat pemaaf ini adalah mendoakan. Seorang pemimpin jika mudah memaafkan, maka bisa ia akan mudah untuk mendoakan pengikutnya. Perintah Allah untuk mendoakan dalam ayat ini menurut al-Zamakhsyari dilakukan karena belas kasih Nabi Muhammad kepada pengikutnya.[78] Melalui perintah ini, Allah mengajarkan jiwa kepemimpinan yang belas kasih, perhatian dan sangat menginginkan kebaikan bagi para pengikutnya. Sebab, perintah ini bertujuan untuk menghapus kesalahan-

---

[77] Muḥammad Mutawalli Asy-Sya'rawī, *Tafsīr Asy-Sya'rawī* (Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991), 1839.

[78] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh at-Ta'wīl*, 1:647.

kesalahan yang berhubungan dengan hak-hak Allah. Sikap mendoakan ini secara tidak langsung menjaga sifat baik yang dimiliki pemimpin, yaitu kasih sayang dan lemah lembut.[79]

3. Kepentingan Bersama Diputuskan Secara Bersama-sama

Dalam QS. Āli 'Imrān [3]:159 terdapat suatu perintah yang banyak dijadikan kajian oleh para sarjana muslim, yaitu bermusyawarah (*syāwirhum*). Nabi Muhammad mengajarkan bahwa dalam persoalan yang menyangkut kepentingan umum, beliau acapkali melakukan musyawarah dengan para Sahabatnya dengan tujuan agar diperoleh keputusan yang terbaik. Hal ini sejalan dengan salah satu fungsi kepemimpinan yaitu manajemen publik yang akan sangat mempengaruhi kinerja dan kepuasan pihak-pihak yang dipimpib.[80] Sehingga memantapkan hati para Sahabat dan menjadi pembelajaran tentang pentingnya musyawarah bagi manusia secara umum. Ayat ini juga yang banyak dijadikan landasan teologis atas legalitas *majelis syura* dalam pemerintahan Islam. Penyelesaian masalah atau urusan-urusan pemerintahan terutama yang berkaitan dengan masyarakat dalam pemerintahan Islam dilakukan dengan cara pembagian tugas sesuai dengan konsentrasi dan orientasinya masing-masing, yaitu Eksekutif (*Khalifah*), Legislatif (*Majelis Syura*), Yudikatif (*Qāḍi*). *Majelis Syura* memiliki kekuasaan atau kewenangan dalam menetapkan

[79] Muḥammad Abduh and Rasyīd Riḍa, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Manār, 1367), 199.

[80] Wilmer Chinchay Díaz and Patricia Del Rocio Chávarry Ysla, "Leadership in the Public Sector," *Revista Venezolana de Gerencia* 26, no. 5 (2021).

hukum yang akan di berlakukan dan dilaksanakan oleh masyarakat.[81]

Nilai musyawarah ini terdapat makna yang cukup sarat dengan konteks ke-Indonesiaan tersebut. yakni terdapat pada sila keempat "Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan". Musyawarah merupakan mekanisme yang dijadikan sebagai proses untuk menyelesaikan setiap masalah yang dihadapi oleh bangsa Indonesia.[82] Tidak hanya itu, dalam UUD 1945 telah dijelaskan dalam pasalnya bahwa adanya sebuah Lembaga Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) bertugas untuk melakukan musyawarah dalam menyelesaikan masalah-masalah kehidupan berbangsa dan bernegara. Inilah yang menjadi alasan kuat bahwa musyawarah yang ada dalam ideologi Pancasila sangat relevan dengan apa yang dicontohkan oleh Allah di dalam Al-Qur'an dan dicontohkan Rasulullah ketika menjadi pemimpin di masyarakat Madinah.[83]

Bangsa Indonesia yang memutuskan suatu problem dengan musyawarah terhadap kasus wabah Covid-19 merupakan bukti nyata. Ini terlihat dengan adanya kebijakan-kebijakan yang telah dimusyawarahkan terlebih dahulu oleh presiden dengan para wakil-wakil rakyat untuk mendapatkan mufakat terhadap pemutusan mata rantai Covid-19, seperti *lockdown*, *physical distancing*, berlakunya PSBB dan PPKM.

[81] Muhammad Imran, "Sistem Syuro' Dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Islam," *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan* (2015). 132

[82] Zamakhsyari Abdul Majid, "Konsep Musyawarah Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik)," *Almarhalah | Jurnal Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2020): 24.

[83] Miftahul Jannah, "Konsep Musyawarah Dalam Al-Qur'an Dan Korelasinya Dengan Pancasila Sebagai Ideologi Negara," *Al-Risalah* 13, no. 1 (2017): 53–54.

Terkait dengan musyawarah yang ada dalam ayat ini sebenarnya sudah dilakukan oleh pemerintahan dan para tenaga kesehatan untuk mencegah penularan wabah Covid-19 ini. Seperti Undang-undang Pemerintahan tentang Covid-19, Peraturan menteri kesehatan, buku-buku panduan penanganan Covid 19, dan lain sebagainya. Ini tidak hanya di Indonesia bahkan seluruh pemerintahan di dunia telah menerapkan kebijakan tersebut.[84]

4. Etika Antara Rakyat dan Pemimpin

Dalam relasi antara rakyat dan pemimpin tentu memiliki etika-etika yang harus diperhatikan. Melihat dari kewajiban pemimpin dan hak rakyat yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an. Tugas pemimpin adalah mengambil peran kenabian dalam menjaga agama dan dunia. Dari argumen ini, tentu saja rakyat (umat) harus taat terhadap kebijakan-kebijakan yang telah diatur oleh pemimpin tersebut.[85] Meskipun demikian, tidak semua perkara bisa diterima begitu saja. Tentu saja, sebagai umat/rakyat memberikan saran kepada para pemimpin. Berdasarkan QS. Ali Imran [3]:159, pertama, bahwasanya kritikan tersebut bisa disampaikan secara langsung, tujuannya agar nasihat yang disampaikan tersebut didengarkan dengan baik, sehingga hatinya lebih tersentuh untuk berubah dan memimpin ke arah yang lebih baik. Selanjutnya, bisa saja aspirasi tersebut disampaikan

---

[84] Safira Malia Hayati, "Reinterpretation of Disaster Verses in Preventing Covid-19 : (Analysis Maqashidi's Interpretation Perspective)," *Jurnal Ushuluddin* 29, no. 2 (2021): 156.

[85] Asrori Mukhtarom, "Relasi Pemimpin Dengan Rakyat Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran dan Pencerahan* 14, no. 02 (2018): 86.

oleh dewan perwakilan rakyat. Dalam konteks Indonesia, rakyat telah memilih para wakil-wakil rakyat seperti DPR yang bertugas menyerap aspirasi rakyat serta mengawal segala kebijakan pemerintah.

Dalam menasihati dan mengkritik juga disampaikan oleh orang-orang berilmu atau yang ahli dalam bidangnya. Jika yang dikritik menyangkut persoalan politik, maka dia harus paham tentang bidang politik, apabila itu berkaitan dengan agama, maka ulama yang berhak memberikan nasihat kepadanya, dan begitu seterusnya. Etika berikutnya, menyampaikan nasihat kepada pemimpin harus dengan perkataan yang baik dan lemah lembut, agar hati mereka tersentuh dan menerima apa yang disampaikan. Bukan hanya pemimpin yang harus berlemah lembut dan berkata baik kepada rakyat yang dipimpinnya, tetapi rakyat juga harus berlaku demikian terhadap pemimpin-pemimpinnya. Tentu saja, untuk menyampaikan itu semua dibutuhkan keberanian dalam menyuarakan kebenaran terhadap pemerintah. Keberanian yang dimaksud di sini bukan sebatas bualan di media sosial atau bahkan melalui mimbar-mimbar khutbah, melainkan keberanian untuk berdialog dan berdiskusi secara langsung untuk menyampaikan hal-hal untuk kebaikan berbangsa dan bernegara.[86]

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas ditemukan bahwa QS. Ali 'Imran [03]:159 turun dalam keadaan pasca perang Uhud.

[86] Syamsuri, *Tafsir Di Era Revolusi Industri 4.0* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021), 99–101.

Ketika itu ada sekitar 300 pasukan muslim yang membelot karena termakan hasutan Abdullah bin Ubay, pemimpin kaum munafik di Madinah. Setelah kembali dari medan Uhud, Nabi Muhammad tetap berperilaku baik kepada kaum munafik. Bahkan beliau diperintah untuk memaafkan, memohonkan ampunan dan mengajak mereka untuk bermusyawarah. Signifikansi ayat ini adalah menjadi inspirasi dari kepemimpinan ideal, yaitu pemimpin harus memiliki perangai yang baik dan hati yang lembut. Sifat ini wajib dimiliki oleh seorang pemimpin mengingat fungsinya untuk memberi pengaruh, memberi arahan, menuntun, dan memandu bawahannya. Kemudian pemimpin juga harus memiliki sifat pemaaf dan mendoakan, karena sifat ini menjadi bukti bahwa pemimpin menginginkan kebaikan bagi bawahannya. Dan terakhir, seorang pemimpin harus mengajak bawahannya dalam mengambil keputusan dalam hal kepentingan bersama.

DAFTAR PUSTAKA

'Asyūr, Muḥammad Ṭahir Ibn. *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*. Vol. 4. Tunis: Ad-Dar at-tunisiyah li al-Nasyr, 1984.

Abazhah, Nizar. *Perang Muhammad; Kisah Perjuangan Dan Pertempuran Rasullullah*. Translated by Asy'ari Khatib. Jakarta: Zaman, 2013.

Abduh, Muḥammad, and Rasyīd Riḍa. *Tafsīr Al-Manār*. Vol. 4. Kairo: Dār al-Manār, 1367.

Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabari. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āyi Al-Qur'ān,*. Vol. 6. Kairo: Markaz al-Buḥuṡ wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2001.

Al-Andalusi, Abī Ḥayyān. *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Vol. 3. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Al-Andalūsī, Abī Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq bin Gālib bin 'Aṭiyah. *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.

Al-Aṣfahānī, Ar-Rāgib. *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.

Al-Baqī, Muḥammad Fuād 'Abd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Dār Al-Ḥadiṡ, 1364.

Al-Bu'dānī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Alī bin Ḥazām. *Fatḥ Al-'Allām Fī Dirāsah Aḥādīṡ Bulūg Al-Marām*. Vol. 3. Ṣan'a: Dār al-'Āṣimah, 2019.

Al-Hararī, Muḥammad al-Amīn al-'Alawī. *Al-Kaukab Al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn Al-Ḥajjāj*. Vol. 19. Makkah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, 2009.

Al-Jāwī, Muḥammad bin 'Umar Nawawī. *Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma'āni Al-Qur'ān Al-Majīd*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1997.

Al-Qurṭubi, Aḥmad bin Abi Bakr. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Wa Al-Mubayyin Limā Taḍammanahu Min as-Sunnah Wa Āyi Al-Furqān*. Vol. 14. Beirut: Al-Resalah, 2006.

Al-Qurṭubī, Aḥmad bin Abi Bakr. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān Wa Al-Mubayyin Limā Taḍammanahu Min an-Sunnah Wa Āyi Al-Furqān*. Vol. 5. Bairut: Ar-Risalah, 2006.

Ar-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ Al-Ghaib*. Vol. 9. Bairut: Dār al-Fikr, 1981.

As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *Al-Jāmi' Al-Kābir*. Vol. 21. Kairo: al-Azhar asy-Syarīf, 2005.

Asy-Sya'rawī, Muḥammad Mutawalli. *Tafsīr Asy-Sya'rawī*. Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991.

Asy-Syafi'i, Muḥammad al-Āmīn Al-Harari. *Tafsir Ḥadāiq Ar-Rūḥ Wa Ar-Rayḥān Fi Rawābi 'Ulūm Al-Qur'ān*. Vol. 5. Bairut: Dār Ṭauq an-Najāḥ, 2001.

At-Tabrīzī, Waliy ad-Dīn. *Misykāt Al-Maṣābīḥ*. Vol. 2. Bairut: Al-Maktab al-Islāmī, 1985.

Az-Zamakhsyarī, Abī al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh at-Ta'Wīl*. Vol. 1. Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1998.

Chinchay Díaz, Wilmer, and Patricia Del Rocio Chávarry Ysla. "Leadership in the Public Sector." *Revista Venezolana de Gerencia* 26, no. 5 (2021).

Hayati, Safira Malia. "Reinterpretation of Disaster Verses in Preventing Covid-19 : (Analysis Maqashidi's Interpretation Perspective)." *Jurnal Ushuluddin* 29, no. 2 (2021).

Hidayatullah. "Karakter Kepemimpinan Nabi Musa As Dalam Perspektif Al-Qur'an (Analisis Pada Kisah Nabi Musa

AS)." *Disertasi*, 2019.

Imran, Muhammad. "Sistem Syuro' Dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Islam." *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan* (2015).

Imron al Faruq & Suharjianto. "Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Tafsir Al Azhar Karya Buya Hamka." *Suhuf* (2019).

Jannah, Miftahul. "Konsep Musyawarah Dalam Al-Qur'an Dan Korelasinya Dengan Pancasila Sebagai Ideologi Negara." *Al-Risalah* 13, no. 1 (2017).

Kamil, Kamil, and Suriadi Suriadi. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an." *TAJDID* (2021).

Kar'ānī, Riḍā bin 'Ali. *A'dā' Muḥammad Zaman an-Nubuwah*. Bairut: Dār al-Ṭalā'ah, 2010.

Kaṡīr, Isma'īl Bin 'Umar Bin. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Vol. 2. Riyad: Dār Ṭayyibah linnasyr wa at-Tauzī', 1999.

Kerwanto, K. "Kepemimpinan Non-Muslim: Konsep Wilāyah Dalam Al-Qur'an Sebagai Basis Hukum Kepemimpinan Non-Muslim." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (2017).

Khan, Muhammad Zafrullah. *Muhammad Seal of the Prophet*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Ma'rūf, Basyār 'Iwād, Abū al-Ma'āṭī An-Nūrī, Mahdī Al-Muslimī, Aḥmad 'Abd ar-Razzāq 'Īd, Aiman Ibrāhīm Az-Zāmil, and Muḥammad Muḥammad Khalīl. *Al-Musnad Al-Muṣannaf Al-Mu'allal*. Vol. 31. Dār al-Garab al-Islāmī, 2013.

Majid, Zamakhsyari Abdul. "Konsep Musyawarah Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik)." *Almarhalah | Jurnal Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2020).

Manẓūr, Ibn. *Lisān Al-'Arāb,*. Vol. 7. Bairut: Dār Ṣadir, 2010.

Masrurah, Waqiatul. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Tafsir Tematik Al-Qur'an Dan Hadits." *Jurnal Qolamuna* (2017).

Mukhtarom, Asrori. "Relasi Pemimpin Dengan Rakyat Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran dan Pencerahan* 14, no. 02 (2018).

Muna, Afrida Arinal. "Eksistensi Perempuan Dalam Kursi Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an: Aplikasi Teori Batas Hukum Tuhan (Ḥudūd) Muhammad Syahrur." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender* (2020).

Mutho'am, Mutho'am. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an (Kajian Surah An-Naml, 23-26)." *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam* (2019).

Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah: Ditinjau Dari Pandangan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Rahim, Abd. "khalīfah dan Khilafāh menurut Al-Qur'an." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* (2012).

Rahman, Fazlur. *Islam*. Translated by Senoaji Saleh. Jakarta: Bima Aksara, 1987.

Sakti, Andhika. "Penerapan Sikap Pemimpin Menurut Perspektif Al-Qur'an Dalam Konsep Pengawasan Dan Evaluasi." *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* (2020).

Samsudin, Sahiron. "Pendekatan Dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir:" *Suhuf* (2019).

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

Syamsuri. *Tafsir Di Era Revolusi Industri 4.0*. Jakarta: Elex

Media Komputindo, 2021.

Terry, GR, and LW Rue. *Dasar-Dasar Manajemen*. Jakarta: Bumi Aksara, 1993.

Tri Nur Rahmawati, Yeni. "tinjauan sakralitas kepemimpinan pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an." *Cendekia : Jurnal Studi Keislaman* (2018).

Widayat, Prabowo Adi. "Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan." *Akademika* 19, no. 1 (2014).

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.

Yusuf, Muhammad. "Penciptaan Dan Hak Kepemimpinan Perempuan Dalam Al-Qur'an." *Al-Fikr* (2013).

Zabidi, Ahmad, Achmad Abubakar, Firdaus Firdaus, and Kamaluddin Abu Nawas. "Urgensi Kepemimpinan Dalam Kitab Fi Zilal Al-Qur'an." *Jurnal Diskursus Islam* (2017).

Zuhdi, Muhammad Harfin. "Konsep Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam." *Jurnal Akademika* (2014).

Penafsiran atas QS. Al-Anfāl [8]:60 Perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

Satria Tenun Syahputra dan Safri Nur Jannah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
satriatenun.syahputra@gmail.com; safri17yk@gmail.com

Pendahuluan

Penafsiran QS. al-Anfāl [8]:60 tentang strategi perang dalam Al-Qur'an tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi di era modern-kontemporer. Ketidakrelevanan penafsiran lama disebabkan mayoritas produk penafsiran QS. al-Anfāl [8]:60 yang telah ada dari zaman klasik hingga sekarang, masih bergantung pada konteks perang masa lalu di awal dakwah Islam. Ayat tersebut masih dipahami sebagai perintah atau narasi untuk mempersiapkan persenjataan perang menghadapi musuh Islam. Penafsiran yang sudah ada tidak mampu menjawab realitas perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan yang semakin pesat. Penelitian sebelumnya tentang QS. Al-Anfāl [8]:60 terbagi dalam dua tipologi, *pertama,* menyoal penafsiran, *kedua,* mengkaji aspek kebahasaan. Terkait penafsiran, peneliti menemukan satu artikel yang menganalisis tentang makna *turhibūn* dalam QS. Al-Anfāl [8]:60, penelitian ini berupaya untuk merestorasi pemahaman tentang makna *turhibūn* dalam ayat tersebut

dengan anggapan bahwa kata itu telah disalah pahami oleh penganut aliran terorisme.[1]

Terkait aspek kebahasaan, peneliti menemukan sebuah artikel yang berupaya mencari sudut pandang baru dengan menafsirkan QS. Al-Anfāl [8]:60 menggunakan pendekatan semiotika komunikasi Roman Jakobson.[2] Tipologi kajian yang sudah ada meninggalkan ruang kosong yang tidak disadari oleh banyak peneliti. Untuk menghasilkan penafsiran yang sejalan dengan realitas serta dinamis mengikuti perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan, membutuhkan pemaknaan ulang yang seimbang antara pemaknaan teks dan konteks serta tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lain. Sehingga pemaknaan yang seperti itu lebih sesuai dengan horizon pengetahuan masyarakat di era modern-kontemporer serta mudah dipahami dan direfleksikan dalam kehidupan.

Pemaknaan yang komprehensif dengan menganalisis QS. Al-Anfāl [8]:60 secara intensif, mulai dari aspek kebahasaan, pemahaman kata demi kata, mendalami struktur konteks pewahyuan ayat dengan merelevansikannya dengan konteks masa kini melalui signifikansi ayat, akan menghasilkan penafsiran yang kompatibel dengan era kekinian. Asumsi ini juga didasarkan pada luasnya makna yang terkandung di balik diksi kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* yang terdapat dalam QS. Al-Anfāl [8]:60. Ibnu Manẓūr dalam

---

[1] Ahmad Mukhlasin, "Ideologi Terorisme Dan Ayat 60 Surat Al-Anfaal (Sebuah Upaya Restorasi Pemahaman Makna Turhibun)," *HIJRI Jurnal Manajemen Pendidikan dan Keislaman* 6, no. 2 (July 2017), 116.

[2] Ahmad Riyadi, "Penafsiran Surat Al-Anfal Ayat Ke-60 Melalui Pendekatan Semiotika (Aplikasi Teori Semiotika Komunikasi Roman Jakobson)," *el-'Umdah* 2, no. 1 (June 21, 2019): 1–15.

kitabnya mengemukakan setidaknya empat makna berbeda tentang kata *ribāṭ al-khail* yang dipahami oleh masyarakat arab pada masa itu.[3] Dengan merujuk kepada aspek itu, menemukan pemahaman yang relevan dengan perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan terlihat memungkinkan. Sehingga perkembangan makna dan pemahaman yang telah ditemukan dapat berimplikasi pada umat Islam secara langsung dengan anggapan bahwa penafsiran yang telah dikaji ulang sesuai dengan horizon pengetahuan yang telah mereka miliki di era kekinian dan kesesuaian itu memudahkan mereka dalam memahami QS. Al-Anfāl [8]:60 secara komprehensif.

Tulisan ini merupakan kajian pustaka (*library research*) yang bersifat analitis-kritis dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā,* dengan cara mencari signifikansi fenomenal historis (*maghzā at-tārīkhī*) dalam dua langkah, *pertama,* menganalisis makna tekstual dan literal teks dengan analisis gramatika bahasa, intratekstualitas dan intertekstualitas (*ma'nā at-tārīkhī*). *Kedua,* menganalisis konteks historis baik mikro maupun makro dan mengungkap signifikansi historis dan pesan utama ayat. Selanjutnya dalam upaya mencari (*maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) diperlukan untuk menentukan kategori ayat, mereaktualisasi dan mengkontekstualisasi signifikansi ayat, menangkap makna simbolik ayat dan memperkuat konstruksi signifikansi dinamis kontemporer

[3] Ibnu Manzur, *Lisān al-A'rab,* vol. 3 (Kairo, Mesir: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 1561.

dengan ilmu bantu lainnya[4]. Sumber data dalam tulisan ini terdiri dari data primer yaitu QS. Al-Anfāl [8]:60 dan data sekunder berupa kitab tafsir, kamus bahasa Arab dan sejarah, buku-buku dengan disiplin ilmu lainnya serta artikel, jurnal penelitian, dan data ilmiah lainnya.

Penafsiran Klasik terhadap QS. Al-Anfāl [8]:60

Pemaknaan lama atas QS. Al-Anfāl [8]:60 sudah tidak lagi relevan dengan konteks masa kini. Pemaknaan lama yang tidak sesuai dengan konteks kekinian tersebut ditemukan di penafsiran kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* dalam QS. Al-Anfāl [8]:60. At-Ṭabary dalam tafsirnya menginterpretasikan kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* sebagai sebuah upaya untuk mempersiapkan segala bentuk kekuatan berupa alat-alat perang, senjata perang serta kuda yang bisa memberikan rasa takut kepada musuhmu dan musuh Allah.[5] As-Suyuṭi memahami kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* dengan mengutip pemaknaan para sahabat, di antaranya seperti 'Uqbah bin Ā'mir al-Juhāny yang berkata bahwa dia mendengar Rasulullah berbicara di atas mimbar menafsirkan QS. Al-Anfāl [8]:60 dan berkata: ketahuilah bahwa kekuatan itu adalah lemparan, beliau mengulangnya sebanyak tiga kali. Menurut 'Abdullāh ibnu 'Abbās, yang dimaksud dengan *quwwah* itu adalah lemparan busur dan anak panah, pedang dan senjata. Sedangkan menurut Mujāhid dan 'Ikrimah, kekuatan itu ada

---

[4] Sahiron Syamsuddin, ed., *Pendekatan Ma'nā Cum Maghzā atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Yogyakarta: AIAT dan Lembaga Ladang Kata, 2020), 17.

[5] Muhammad bin Jarir At-Ṭabary, *Tafsīr at-Ṭabary, Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān,* vol. 12 (Giza, Mesir: Dar Hijr, 2001), 244.

pada benteng-benteng dan pengikatnya adalah kuda betina. Sa'īd ibnu al-Musayyab juga mengatakan bahwa kekuatan itu adalah kuda dan anak panah.[6] Penafsiran yang senada ditemukan dalam mayoritas kitab tafsir seperti yang ditulis oleh al-Qurṭūbī,[7] Ibnu Kaṣir,[8] az-Zamakhsyarī,[9] al-Baiḍāwī,[10] al-Bagawī,[11] dan Abu al-Barakāt an-Nasafī.[12]

Narasi yang dibangun oleh para mufasir terdahulu tidak mampu berjalan seiring dengan perkembangan situasi dan kondisi di era berikutnya. Keterikatan pemaknaan dengan konteks klasik harus dihilangkan dan disesuaikan dengan konteks yang sejalan dengan perkembangan zaman. Para mufasir setelahnya berupaya memahami QS. Al-Anfāl [8]:60 sesuai situasi dan kondisi yang melingkupinya. Al-Khāzin berkata bahwa yang dimaksud dengan *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* adalah semua jenis senjata dan peralatan yang digunakan untuk meningkatkan kekuatan dalam memerangi

---

[6] Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsīr al-Durr al-Mantsūr fi at-tafsīr al-Ma'tsūr,* vol. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 2011), 83-84.

[7] Muhammad bin Ahmad al-Qurṭūbi, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Quran* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006), 56.

[8] Ibnu Katsir Al-Dimasyqi, *Tafsir Al-Quran al-A'zhim* (Beirut, Libanon: Dar Ibnu Hazam, 2000), 850-851.

[9] Az-Zamakhsyary berkata untuk mempersiapkan segala sesuatu yang menghasilkan kekuatan karena jumlahnya, seperti lemparan, panah, dan kuda, *Ribaṭ al-Khail* menurutnya adalah nama seekor kuda yang terikat di jalan Allah, lihat: Mahmūd bin U'mar Az-Zamakhsyary, *Tafsīr Al-Kassyāf a'n Haqāiq at-Tanzīl Fī U'yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh at-Ta'wīl,* vol. 10 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009), 418.

[10] Naṣiruddīn as-Syīrāzi al-Baidāwi, *Tafsīr al-Baidāwy, Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, vol. 3 (Beirut: Dār Ihya' at-Turas al-A'raby, 1997), 65.

[11] Abu Muhammad al-Husein al-Baghawy, *Ma'ālim at-tanzīl*, vol. 3 (Riyadh: Dar Thaybah, 1989), 371.

[12] Abu al-Barakāt an-Nasafi, *Madārik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Ta'wīl*, vol 1 (Beirut, Libanon: Dār al-Kalām at-Ṭayyib, 1998), 654.

musuh, benteng-benteng dan kastil, lemparan (di masa itu berupa busur dan anak panah).[13]

Fakhruddīn ar-Rāzi juga berusaha memahami QS. Al-Anfāl [8]:60 sesuai perkembangan zaman dengan mengatakan bahwa kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* bermakna segala sesuatu yang menyebabkan timbulnya kekuatan dan terklasifikasi ke dalam empat bentuk, *pertama,* segala bentuk dan jenis senjata, *kedua,* lemparan, sesuai konteks di masanya bermakna busur dan anak panah, *ketiga,* benteng-benteng, *keempat,* kekuatan di tahun tersebut bermakna segala sesuatu yang dapat meningkatkan kekuatan seseorang untuk memerangi musuh, dan segala sesuatu yang merupakan alat untuk berperang dan berjihad masuk dalam kategori kekuata.[14] Memahami Al-Qur'an yang sejalan dengan realitas kehidupan, menjadi sebuah keharusan. Dalam pandangan Rahman, tafsir kontekstual dapat menyajikan pemahaman yang menyeimbangkan antara teks dan konteks.[15] Pandangan ini diperkuat oleh Saeed yang menjadikan konteks historis masa lalu, baik mikro maupun makro sebagai batu loncatan untuk mendapatkan pemahaman yang intensif.[16]

---

[13] A'lāuddin A'ly al-Khāzin, *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'āni at-Tanzīl*, vol. 2 (Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-I'lmiyah, 2004), 322.

[14] Fakhruddin al-Rāzy, *Mafātīh al-Ghaibi*, vol. 15 (Beirut: Dar Ihya at-turast al-Araby, 1420), 191.

[15] Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Quran*, trans. Shulkhah and Sahiron Syamsuddin, Pertama. (Krapyak: Baitul Hikmah Press, n.d.), 325.

[16] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (New York, Amerika: Routledge, 2006), 116.

Interpretasi Ayat Strategi Perang QS. Al-Anfāl [8]:60

1. Makna Historis (*al-Ma'nā at-Tārikhi*)

Makna kata yang terkandung dalam QS. Al-Anfāl [8]:60 akan dielaborasi secara komprehensif dalam bagian ini. Penjelasan makna akan disandarkan kepada empat metode analisis makna yang terdapat dalam pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yaitu analisis linguistik, analisis intratekstual, analisis intertekstual dan analisis konteks historis.

a. Analisis Linguistik

Dalam analisis linguistik, peneliti akan membagi QS. Al-Anfāl [8]:60 ke dalam beberapa fragmen kalimat dan menganalisis kata kunci yang terdapat dalam setiap fragmen secara intensif. Setiap analisis kebahasaan disandarkan kepada kamus-kamus bahasa Arab klasik seperti *Lisān al-A'rab, al-Munjid* dan *al-Wujūh wa an-Nazāir* serta buku-buku gramatikal bahasa Arab. Tujuan dari analisis tersebut untuk menemukan makna kata dalam setiap fragmen sesuai dengan pemahaman bangsa Arab di awal dakwah Islam selaku penerima dan penafsir pertama ayat-ayat Al-Qur'an di awal abad ke-7 M, serta melihat perkembangan makna setiap kata dari masa ke masa secara diakronik.

Tabel 1. Fragmen QS. Al-Anfāl [8]: 60

No	Fragmen	Potongan Ayat	Kata Kunci
1	Perintah mempersiapkan kekuatan semaksimal mungkin	وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ	*A'iddū, Istaṭa'tum, Quwwah, Ribāṭ al-Khail*

2	Tujuan utama menghimpun kekuatan	تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْۗ	*Turhibūn, A’duwwun, A’lima-ya’lamu*
3	*Support system* dalam menghimpun kekuatan	وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ اِلَيْكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تُظْلَمُوْنَ	*Tunfiqu, Yuwaffa, Tuzlamūn*

Fragmen I: Perintah Mempersiapkan Kekuatan

وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ

Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang

Indikator yang menunjukkan perintah untuk mempersiapkan kekuatan semaksimal mungkin dihasilkan melalui empat kata kunci yaitu *ai’ddu, istaṭa’tum, quwwah* dan *ribāṭ al-khail*. Kata *ai’ddu* merupakan *fi’il amar* dari kata *a’adda-yu’iddu-i’dādan* yang artinya mempersiapkan sesuatu, dalam *Lisān al-A’rab*, mempersiapkan diri untuk menghadapi sesuatu dinamakan *al-u’ddah*, kata ini juga bermakna untuk mempersiapkan sesuatu berupa harta maupun senjata untuk menghadapi suatu peristiwa di masa tertentu sebagaimana yang terdapat dalam QS. At-Taubah [9]:46.[17]

Pemaknaan kata *a’adda* mengalami perubahan sesuai kata yang terletak setelahnya seperti *a’adda li amrin* yang artinya mempersiapkan dan menghadirkannya untuk suatu urusan. Perubahan pemaknaan juga terjadi jika bentuk kata berubah secara derivatif seperti *ista’adda* yang artinya

[17] Manẓūr, *Lisān al-A’rab*, 2834.

bersiap-siap, atau dalam bentuk masdar seperti *al-u'ddah/ al-u'dad* yang bermakna segala sesuatu yang aku persiapkan untuk menghadapi suatu peristiwa berupa harta dan senjata.[18] Menurut al-Aṣfahāni kata *al-i'dād* berasal dari kata *al-a'addu* yang maknanya membuat dan mengerjakan sesuatu dalam rangka untuk mencukupi kebutuhan seseorang.[19]

Kata *istaṭa'tum* merupakan *fi'il mādi* dari kata *istaṭā'a-yastaṭī'u-istiṭā'atan* yang artinya menyanggupi dan kuat atau mampu atas kesanggupan itu.[20] Dalam *Lisān al-A'rab* kata *istiṭā'ah* bermakna *at-ṭāqah* yang artinya mampu, menurut Ibnu Barri kata *istiṭā'ah* khusus untuk manusia sedangkan kata *at-ṭāqah* bersifat umum dan biasanya digunakan untuk hewan dan kata *istiṭā'ah* juga bermakna *al-qadrah* yang artinya sanggup menanggung sesuatu.[21] Menurut al-Aṣfahāni, kata *istiṭā'ah* bermakna sesuatu yang memungkinkan seseorang untuk melakukan apa yang diinginkannya yang diklasifikasikan ke dalam empat jenis: *pertama:* keahlian khusus si pelaku, *kedua,* gambaran perbuatan, *ketiga,* adanya materi yang mampu mendatangkan efek, *keempat,* alat, jika perbuatan itu membutuhkan kepada alat.[22] Dalam *al-Wujūh wa an-Naẓāir,* kata *istiṭā'ah* memiliki dua makna yaitu keluasan harta dan kesanggupan untuk taat di dalam hati.[23]

---

[18] Luwis Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adāb Wa al-U'lūm* (Beirut: Maṭba'ah al-Kasūlikiyyah, n.d.), 491.

[19] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān* (Beirut, Libanon: Dār as-Syāmiyyah, 2009), 550.

[20] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 475.

[21] Manẓūr, *Lisān al-A'rab*, 2720-2721.

[22] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 530.

[23] Husain bin Muhammad Ad-Damāghani, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-I'lmi li al-Malāyīn, 1983), 300-301.

Kata *quwwah* merupakan maṣdar dari kata *qawiya-yaqwa-quwwatan* yang artinya kuat, lawan kata dari lemah. Makna kata *qawiya* mengalami perubahan sesuai kata yang ada setelahnya, seperti *qawiya a'la al-amri* yang artinya mampu akan sesuatu.[24] Menurut al-Aṣfahāni, kata *quwwah* memiliki beberapa makna yaitu kemampuan, potensi yang ada pada sesuatu, kekuatan fisik, kekuatan batin, orang yang menolong dari luar dan menunjukkan kekuasaan Allah.[25] Menurut Muqātil Sulaiman[26] dan ad-Damagāni, kata *quwwah* memiliki lima kemungkinan makna yaitu menunjukkan jumlah, kesungguhan dan ketekunan, kekuatan, keperkasaan, kekuasaan, senjata dan lemparan.[27] Kata *ribāṭ* merupakan bentuk masdar dari kata *rabaṭa-yarbuṭu-rabṭan* yang pada dasarnya bermakna mengikatkan sesuatu, sedangkan kata *ribāṭ* merupakan bentuk plural dari kata *rubuṭ* yang berarti tempat dipautkan kuda atau tempat yang dijaga oleh para tentara. Kata *rabaṭa* juga mengalami perubahan makna sesuai kata yang ada setelahnya seperti *rabaṭa Allahu a'la qalbih* yang artinya menyabarkan dan menguatkannya, *rabaṭa ja'syuhu* artinya kukuh hatinya.[28]

Kata *ribāṭ al-khail* memiliki beberapa makna yang berbeda, Ibnu Manzūr dalam kitabnya mengemukakan lima makna berbeda yang dipahami oleh masyarakat Arab pada

---

[24] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 664; Manẓūr, Lisān al-A'rab, 3787.

[25] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 694.

[26] Muqātil bin Sulaiman, *Al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi al-Qur'ān al-Karīm*, ed. Ḥatim Sḥāliḥ Ad-Ḍāmin (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2011), 104-105.

[27] Ad-Damāghani, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm*, 390.

[28] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 245.

masa itu, *pertama, ribāṭ al-khail* adalah barang atau harta yang diikatkan bersama kuda; *kedua,* pada mulanya setiap kelompok mengikat kudanya di suatu tempat yang kemudian menjadi markas (*ribāṭ*) kelompok tersebut, sehingga dinisbatkan markas tersebut kepada kuda (*al-khail*); *ketiga, ribāṭ* bermakna berjuang untuk menahan diri dari maksiat dan menghindar dari hal-hal yang diharamkan, karena kata *ribāṭ* berasal dari kata *rābaṭa* seperti *lāzama* yang artinya membiasakan sesuatu atau menekuni sesuatu; *keempat,* yang dimaksud dengan *Ribāṭ al-Khail* adalah kuda perempuan; *kelima, ribāṭ al-khail* bermakna berjaga-jaga di suatu tempat dari serangan musuh.[29] Menurut Rāgib kata *rabaṭa* artinya mengikat, kalimat *rabṭu al-farsi* artinya mengikat kuda di suatu tempat agar tidak lepas untuk menjaganya, dari sini muncul istilah *ribāṭ al-jaisyi* yang berarti prajurit yang menjaga daerah perbatasan, tempat yang biasa digunakan untuk menjaga sesuatu disebut dengan *ribāṭ*.[30]

Secara garis besar, potongan ayat di fragmen pertama ini dapat dipahami sebagai perintah Allah kepada umat Islam untuk bersiap-siap sesuai kemampuan yang mereka miliki, kemampuan tersebut diukur dari berbagai hal seperti adanya keahlian, mampu untuk berbuat, mampu secara materi dan mampu secara alat. Optimalisasi kemampuan yang ada, akan menghasilkan kekuatan baik secara fisik maupun psikis dan kekuatan tersebut digunakan untuk memperkuat *ribāṭ* yang dalam konteks ini dipahami sebagai tempat yang digunakan

[29] Manẓūr, *Lisān al-A'rab*, 3:1561.
[30] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 338.

oleh para prajurit untuk mengamati musuh dan mempertahankan wilayah mereka dari serangan musuh.

Fragmen II: Tujuan Utama Menghimpun Kekuatan

تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ

(yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya.

Indikator yang menunjukkan tujuan utama menghimpun kekuatan dihasilkan melalui dua kata kunci yaitu *turhibūn, a'duwwun*. Kata *turhibūn* merupakan *fi'il muḍāri'* dari kata *arhaba-yurhibu-irhāban* yang artinya menakuti.[31] Kata *turhibūn* pada dasarnya berasal dari kata *rahiba-yarhabu-rahban* yang artinya takut atau gentar seperti kata *rahiba as-syai'a* yang artinya takut padanya.[32] Menurut al-Aṣfahāni, kata *rahaba, ar-rahbah* atau *ar-rahbu* berarti rasa takut yang diiringi dengan kehati-hatian dan keguncangan.[33] Sedangkan kata '*aduw* berarti musuh atau lawan kata dari teman.[34] Kata '*aduw* merupakan salah satu bentuk derivasi dari kata '*ada-ya'du-'adwan.* Kata ini memiliki banyak makna di antranya seperti *a'dā-ya,dū-a'dwan* yang artinya berlari, *a'dā a'laih* yang berarti melompat, *a'dā-ya'dū-a'dwan* artinya memaligkan dan menyibukkannya, *a'dā al-amra wa a'n al-amri* yang berarti melampau dan meninggalkannya, *a'dā-ya,dū-a'dwan-u'duwwan* yang berarti menganiayanya, *a'diya-ya'dā-a'dan li fulān* artinya membencinya dan *u'diya a'la fulān*

[31] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 282.
[32] Manẓūr, *Lisān al-A'rab*, 1748.
[33] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 366.
[34] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 493.

yang berarti dianiaya dan dicuri hartanya.[35] Menurut al-Aṣfahāni, kata *al-'adwu* pada dasarnya berarti melampaui batas dan tidak adanya persatuan. Ketika tidak bersatunya hati digambarkan dengan kata *al-'adawah/al-mu'ādah* yang berarti permusuhan. Tidak sama dalam berjalan disebut dengan *al-'adwu* yang artinya lari. Tidak adil dalam berbuat digambarkan dengan *al-'udwān* yang artinya melampaui batas. Terpisah dari inti aslinya disebut dengan *al-'adwaā'* yang artinya bercecer atau berserakan.[36]

Sedangkan kata '*aduwwun* menurut al-Aṣfahāni terbagi ke dalam dua jenis yaitu orang yang bermaksud untuk memusuhi dan orang yang tidak bermaksud untuk memusuhi namun melakukan hal-hal yang menyakiti orang lain seolah dia memusuhinya.[37] Dari analisis di atas dapat dipahami bahwa potongan ayat di fragmen kedua menjelaskan tentang tujuan untuk menghimpun kekuatan. Kekuatan yang dihimpun, akan digunakan untuk menimbulkan rasa gentar dan takut ke dalam jiwa musuh, rasa gentar dan takut tersebut diiringi dengan kehati-hatian dan keguncangan yang akan membuat musuh ragu dalam menyerang. Musuh di sini, secara linguistik bisa dikategorikan ke dalam berbagai aspek seperti musuh yang terjadi karena tidak bersatunya hati, tidak sejalan, karena melampaui batas atau karena terpecah-belah dan terpisah-pisah.

---

[35] Ibid., 492.

[36] Ar-Rāgib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān*, 553.

[37] Ibid.

Fragmen III: *Support System* dalam Menghimpun Kekuatan

وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ

Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).

Indikator yang menunjukkan *support system* dalam menghimpun kekuatan dihasilkan melalui tiga kata kunci yaitu *tunfiqu, sabīlillāh* dan *yuwaffa ilaikum*. Kata *tunfiqu* merupakan *fi'il mudāri'* dari kata *anfaqa-yunfiqu-infāqan* yang artinya menginfakkan. Kata *tunfiqu* pada dasarnya berasal dari kata *nafaqa* yang mengalami perubahan makna secara sintagmatik sesuai kata yang ada setelahnya seperti *nafaqa al-farasu wa ad-dābbah* artinya telah mati, *nafaqa al-bai'u* artinya lancar atau laris jual belinya, *nafaqat sūquhum* artinya ramai pasar mereka*, nafaqa māluhu wa dirhāmuhu wa ṭa'āmuhu* artinya berkurang dan menjadi sedikit.[38] *Nafiqa-yanfaqu-nafaqan* yang artinya telah habis, hilang dan menjadi sedikit. *Anfaqa* artinya menghabiskan apa yang ada di sisinya, *anfaqa al-māl* artinya mentransaksikan dan menghabis-kannya, *anfaqa as-sil'ah* menyebarkan dan mempopulerkan atau mempromosikannya, *al-infāq* apa yang kau habiskan berupa dirham dan lain-lain.[39]

Menurut ad-Damāgani, kata *nafaqa* dalam Al-Qur'an memiliki tujuh makna yang berbeda yaitu zakat, sedekah, kesungguhan dalam menolong agama, nafkah terhadap istri, biaya kemakmuran, kemiskinan dan rezeki.[40] Menurut al-

---

[38] Manẓūr, *Lisān al-A'rab*, 4507-4508.

[39] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 828.

[40] Ad-Damāghani, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm*, 463.

Aṣfahāni kata *al-infāq* berarti membelanjakan atau meng-infakkan yang bisa digunakan dalam harta ataupun hal lainnya, dan dia bersifat wajib maupun sunah.[41]

Sedangkan kata *sabīl* berarti sebuah jalan yang jelas, jika disandarkan dengan kata *Allah* bermakna jalan petunjuk yang setiap orang dipanggil untuk menuju jalan tersebut.[42] *sabīlillāh* juga bermakna jihad, menuntut ilmu, berhaji dan segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah berupa kebaikan.[43] Kata *sabīl* dalam Al-Qur'an memiliki empat belas makna yaitu jalan ketaatan kepada Allah, pencapaian, jalan keluar, lintasan, alasan, agama, petunjuk, argumen, jalan utama, jalan petunjuk, balasan, ketaatan, agama dan dosa.[44] Menurut Rāgib, kata *sabīl* bermakna jalan yang mudah dilalui, namun dapat juga dimaknai dengan segala sesuatu yang dapat menghantarkan kepada hal lain, bak dengan tujuan baik maupun buruk.[45] Sedangkan kata *yuwaffa* merupakan *fi'il mudāri' majhūl* dari kata *waffa-yuwaffi-taufiyatan* yang artinya memberikan atau memenuhi hak seseorang dengan sempurna.[46] Menurut ad-Damāgani kata *wafaya* di dalam Al-Qur'an memiliki dua makna yaitu menyempurnakan dan menunaikan janji.[47] Menurut Rāgib kata *waffa* berarti telah sampai pada tahap sempurna, seperti *dirhamun wāfin* yang artinya dirham yang lengkap sempurna dan *kailun wāfin* yang

---

[41] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 819.

[42] Manẓūr, *Lisān al-A'rab*, 1930.

[43] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 320.

[44] Ad-Damāgani, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm*, 228.

[45] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 395.

[46] Ma'lūf, *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*, 911.

[47] Ad-Damāghani, *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm*, 491-492.

artinya timbangan yang sesuai, *wafa bi 'ahdihi* artinya dia telah menyempurnakan janjinya.[48]

Kalimat di fragmen ketiga secara garis besar menjelaskan bahwa menghimpun kekuatan yang bertujuan untuk membuat musuh gentar dan takut, membutuhkan kepada bantuan dan dukungan dari pihak lainnya, bantuan dan dukungan itu digambarkan dalam fragmen ketiga dengan diksi kata *tunfiqu.* Kata *tunfiqu* yang diikuti dengan kata *fi sabīlillāh* mengindikasikan bahwa segala sesuatu yang diniatkan untuk kebaikan membutuhkan bantuan dari pihak lain agar kebaikan itu terlaksana dengar lancar dan sempurna. Semua derma yang diberikan atas dasar kebaikan akan dikembalikan oleh Allah dengan sempurna, hal ini terkandung dalam diksi kata *yuwaffa* yang artinya secara linguistik yaitu menyempurnakan atau menunaikan dengan sempurna.

b. Analisis Intratekstual

Dalam analisis intratekstual ini peneliti akan mengemukakan ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an yang memiliki kaitan dengan makna kata dalam QS. Al-Anfāl [8]:60 serta derivasinya. Kata kunci yang akan dianalisis lebih lanjut secara intratekstual untuk memperkuat makna linguistik teks yaitu *quwwah* dan *ribāṭ al-khail*. Kata kunci tersebut akan dieksplorasi secara menyeluruh di dalam Al-Qur'an dengan memperhatikan kata sejenis ataupun derivasinya dan diurutkan sesuai *tartīb nuzūl*. Tujuan dari analisis ini yaitu untuk melihat perkembangan makna kata dari waktu ke

[48] Rāghib al-Aṣfaḥāni, *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*, 878.

waktu secara sinkronik dan menemukan makna simbolik yang bisa berkembang secara dinamis di balik pemaknaan tersebut.

Tabel 2.1: Analisis intratekstual kata *quwwah*.

No	Surah	Potongan Ayat	Kategori	Makna
1	At-Takwīr [81]:20	ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ	Makkiyyah	Kuat atas musuh (Jibril)[49]
3	Aṭ-Ṭāriq [86]:10	فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٖ وَلَا نَاصِرٖ	Makkiyyah	Kekuatan diri sendiri di hari akhir[50]
4	Al-A'rāf [7]:145	فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ	Makkiyyah	Tekad dan kesungguhan [51]
5	An-Naml [27]:33	قَالُواْ نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ	Makkiyyah	Kaum yang kuat Persenjataan nya[52]
6	Al-Qaṣaṣ [28]:76	وَءَاتَيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلۡعُصۡبَةِ أُوْلِي ٱلۡقُوَّةِ	Makkiyyah	Kuat fisik dan tenaga[53]

[49] *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn A'bbās* (Beirut: Dār al-Kutub al-I'lmiyyah, 1992), 637.

[50] Abu Al-Fidā' Ismā'il bin Kaśīr ad-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-A'ẓim* (Beirut, Libanon: Dār Ibnu Ḥazam, 2000), 1984.

[51] Az-Zamakhsyary, *Tafsīr Al-Kasysyāf a'n Ḥaqāiq at-Tanzīl Fī U'yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh at-Ta'wīl*, 387.

[52] *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn A'bbās*, 399.

[53] Muhammad A'li As-Ṣabūni, *Ṣafwāt At-Tafāsīr,* vol. 2 (Beirut: Dār al-Qur'`ān al-Karīm, 1981), 445.

7	Hūd [11]:80	قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكْنٖ شَدِيدٖ	Makkiyyah	Kekuatan dalam bertindak[54]
8	Az-Zāriyāt [51]: 58	إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ	Makkiyyah	Memiliki kemampuan yang cemerlang[55]
9	Al-Kahfi [18]: 95	قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٞ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا	Makkiyyah	Bantu dengan bekerja dan alat-alat pembanguna n[56]
11	Ar-Rūm [30]: 54	ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٖ قُوَّةٗ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٖ ضَعْفٗا وَشَيْبَةٗ	Makkiyyah	Masa muda dan remaja dan dewasa[57]
13	Al-Anfāl [8]: 60	وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ	Madaniyyah	Senjata
14	At-Taubah [9]: 69	كَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةٗ وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلٗا وَأَوْلَٰدٗا	Madaniyyah	Kuat, perkasa[58]

[54] ad-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-A'ẓīm*, 962-963.

[55] As-Ṣabūni, *Ṣafwāt At-Tafāsīr*, 3:259.

[56] ad-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-A'ẓim*, 1173.

[57] Az-Zamakhsyary, *Tafsīr Al-Kasysyāf a'n Ḥaqāiq at-Tanzīl Fī U'yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh at-Ta'wīl*, 833.

[58] Umar, *Al-Mu'jam al-Mausū'i Li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm Wa Qirāatih*, 383.

Kata *quwwah* pada dasarnya berarti kekuatan, setelah kata *quwwah* dianalisis secara intertekstual di dalam Al-Qur'an dan diurutkan secara *tartīb nuzūl* ditemukan bahwa kata *quwwah* merupakan kata yang bersifat dinamis dan pemaknaannya dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Pada fase Makkah, kata *quwwah* digunakan untuk menggambarkan kekuatan yang memiliki hubungan erat dengan persoalan akidah dan keimanan seperti menggambarkan kekuatan Allah, Malaikat Jibril, kekuatan personal di akhirat kelak, sebagaimana yang tergambar dalam tabel di atas. Meskipun ada sebagian ayat yang secara tekstual tidak terlihat membahas tentang persoalan akidah dan keimanan, akan tetapi jika diperhatikan konteks yang ada di balik ayat-ayat tersebut akan terlihat bahwa setiap ayat *makkiyyah* masih memiliki kaitan erat dengan persoalan akidah dan keimanan, seperti kata *quwwah* dalam kisah para Nabi terdahulu, kata *quwwah* dalam kisah Qarun, Zulqarnain, kata *quwwah* dalam ayat yang menggambarkan tentang proses perjalanan hidup manusia dan lain-lain. Hal ini mengindikasikan bahwa pemaknaan kata *quwwah* pada fase Makkah disesuaikan dengan konteks yang ada pada saat itu di fase Makkah yang terfokus pada proses penguatan akidah dan keimanan.

Pada fase Madinah, kata *quwwah* terlihat mengalami perkembangan pemaknaan. Pada fase Madinah, kata *quwwah* tidak lagi terikat dengan konteks teologis atau spiritual, akan tetapi disesuaikan dengan konteks saat itu yang berhubungan dengan aspek sosial, antropologis, maupun geopolitik. Dari penelusuran ini, terlihat bahwa pemaknaan kata *quwwah* tidak bisa dilepaskan dari konteks yang melingkupinya, oleh

sebab itu, kata *quwwah* dalam penelitian ini akan dipahami dengan menyeimbangkan antara teks dan konteks untuk mendapatkan pemahan yang luas dan komprehensif.

Tabel 2.2: Analisis intratekstual kata *ribāṭ.*

No	Surah	Ayat	Kategori	Makna Kata
1	18:14	**وَرَبَطۡنَا** عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡض	Makkiyyah	Menguatkan hati[59]
2	8:11	**وَلِيَرۡبِطَ** عَلَىٰ قُلُوبِكُمۡ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلۡأَقۡدَامَ	Madaniyyah	Menguatkan hati[60], menjaga hati[61]
3	8:60	وَمِن **رِّبَاطِ** ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ	Madaniyyah	Kuda, kebutuhan perang, sumber kekuatan[62]
4	3:200	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ **وَرَابِطُواْ**	Madaniyyah	Bersiap siaga, senantiasa konsisten dalam beribadah[63]

Kata *ribaṭ* pada dasarnya secara linguistik berarti mengikat sesuatu, setelah dianalisis secara intratekstual, kata *ribaṭ* mengalami perkembangan pemaknaan dari fase Makkah

[59] Ibid., h. 199.

[60] Ibid.

[61] *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn A'bbās*, h. 189.

[62] Ibnu 'Aṭiyyah al-Andalūsi, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fi Tafsīr al-Kitāb al-A'zīz* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazam, n.d.), 812.

[63] ad-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-A'ẓim*, 435.

ke fase Madinah, perkembangan pemaknaan itu terjadi karena mempertimbangkan konteks yang ada disekitar ayat sewaktu ayat tersebut diturunkan. Pada fase Makkah, kata *rabaṭa* bermakna menguatkan hati, terutama orang-orang yang baru beriman. Al-Qur'an memakai redaksi *rabaṭa* yang seakan menjelaskan bahwa Allah mengikat hati mereka dengan keimanan kepada pemilik langit dan bumi sehingga iman mereka menjadi kuat, sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Kahfi [18]:14. Hal ini mengindikasikan bahwa orang yang beriman pada fase dakwah Makkah, memiliki beban dakwah yang sangat berat dan mendapatkan tantangan yang sangat berat dari orang-orang kafir Makkah, sehingga Allah menguatkan hati mereka dengan keimanan kepada-Nya dan hal ini disampaikan dalam Al-Qur'an menggunakan redaksi kata *rabaṭa*.

Pada fase Madinah, kata *rabaṭa* juga dimaknai dengan menguatkan hati, akan tetapi tidak lagi dalam konteks penguatan keimanan namun dalam konteks peperangan. Karena pada fase Madinah, umat Islam sudah diizinkan berperang mempertahankan agama Allah, maka pada fase ini, diksi kata *rabaṭa* dimaknai dengan menguatkan hati untuk berjihad di jalan Allah, agar tidak gentar dengan musuh dan tidak lari dari medan perang. Tidak hanya itu, Al-Qur'an juga memakai diksi kata *rabaṭa* untuk mendeskripsikan alat perang atau markas atau benteng pertahanan dalam berperang. Dari penjelasan di atas, pemaknaan kata *rabaṭa* mengalami perkembangan sesuai konteks yang melatar-belakanginya, oleh sebab itu, pemaknaan yang dinamis dengan memperhatikan konteks terkini di era modern-

kontemporer akan menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan cocok di era sekarang.

c. Analisis Intertekstual

Dalam analisis intertekstual ini, peneliti akan menganalisis lebih lanjut tentang kata-kata kunci sebelumnya secara komprehensif dengan menggunakan teks-teks lain yang semasa dengan Al-Qur'an yaitu hadis Nabi. Tujuan dari analisis ini yaitu untuk dapat memahami makna kata dan memahaminya sesuai horizon masyarakat Arab pada awal abad ke-7 M. Analisis ini memungkinkan peneliti untuk memiliki cakupan yang lebih luas dalam memahami makna kata serta konteksnya dan menginterpretasikannya sesuai konteks yang ada di era modern kontemporer. Kata kunci yang akan dianalisis lebih lanjut secara intertekstual yaitu *quwwah* dan *ribāṭ al-khail*. Di antara hadis nabi yang mengandung kata *quwwah* sebagai berikut:

عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم، وهو عَلَى الْمِنْبَرِ، يَقُولُ (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ من قوة. أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ. أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرمي. ألا أن القوة الرمي)

Dari 'Uqbah bin Ā'mir berkata: aku mendengar Rasulullah berkata di atas mimbar: wa a'iddū lahum ma min quwwah, ketahuilah bahwasanya kekuatan itu ada pada lemparan, ketahuilah bahwasanya kekuatan itu ada pada lemparan, ketahuilah bahwasanya kekuatan itu ada pada lemparan.[64]

[64] Abu al-Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj al-Qusyairi an-Naisabūry, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād A'bdu al-Bāqi, vol. 3 (Beirut: Dār Iḥyā at-Turaś al-Arabī, 1955), 1522.

Rasulullah menjelaskan ayat di atas dengan berkata bahwa kekuatan itu ada pada lemparan (*ar-ramyu*) dan beliau mengulangnya sebanyak tiga kali. Hadis ini menjelaskan keutamaan lemparan atau pertarungan, dan memperhatikan segala hal yang berhubungan dengan itu dengan niat berjuang di jalan Allah, begitu juga dengan bermain pedang atau segala bentuk kegiatan yang menggunakan senjata, termasuk berlomba atau bermain mengendarai kuda dan hal-hal sejenis. Maksud dari semua itu yaitu berlatih untuk berperang serta menjadi mahir dan cakap dalam hal itu serta untuk melatih anggota tubuh.[65] Makna kata *quwwah* dalam hadis di atas merujuk kepada segala bentuk kekuatan yang dapat dimanfaatkan untuk berperang dan berjuang di jalan Allah, baik itu berupa senjata, keahlian dan kecakapan dalam berperang, kemampuan mengendarai kendaraan perang, dan kekuatan anggota tubuh.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف. وفي كل خير

Dari Abu Hurairah berkata: Rasulullah bersabda: orang beriman yang kuat lebih baik dan lebih dicintai oleh Allah dari orang beriman yang lemah, dalam segala kebaikan.[66]

Yang dimaksud dengan orang beriman yang kuat (*al-qawiy*) dalam hadis di atas adalah orang yang memiliki jiwa yang kokoh dan orang yang jenius dalam urusan akhirat. Orang yang memiliki sifat seperti itu, memiliki keberanian yang lebih dalam melawan musuh ketika berjihad di jalan Allah dan orang yang paling cepat untuk pergi dan berangkat ke medan perang ketika diminta untuk melakukan hal itu.

[65] Ibid.
[66] Ibid., 4:2052, no. 2664.

Memiliki tekad yang kuat dalam menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran serta sabar dalam menghadapi segala rintangan dalam proses melakukan itu. Menanggung segala beban untuk mencari keridaan Allah dan memiliki keinginan yang kuat dalam beribadah serta konsisten dalam menjaga ibadahnya.[67]

Di antara hadis yang mengandung kata *ribāṭ* sebagai berikut:

عَنْ سَلْمَانَ. قَالَ:سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ (رِبَاطُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ. وَإِنْ مَاتَ، جَرَى عَلَيْهِ عَمَلُهُ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان)

Dari Salmān al-Fārisi Ra berkata: aku mendengar Rasulullah bersabda: berjaga-jaga di garis perbatasan (ribāṭ) sehari semalam lebih baik dari puasa dan salat malam selama sebulan, jika dia meninggal dunia, pahala amalan yang telah dilakukan sebelumnya akan tetap mengalir, rezekinya masih diberikan dan dia aman dari fitnah kubur.[68]

Kata *ribāṭ* di sini bermakna menjaga perbatasan antara orang Islam dan orang kafir untuk menjaga keamanan dan keselamatan mereka, pada dasarnya kata *ribāṭ al-khail* digunakan ketika mereka mengikatkan kuda mereka di suatu tempat untuk bersiap-siap sebelum berperang, kemudian digunakan sebagai tempat berjaga ketika ada peperangan baik itu ketika ada kuda atau tidak. Makna kata *ribāṭ* dalam hadis di atas merujuk pada sebuah tempat atau posko

[67] Ibid., 4:2052.
[68] Ibid., 3:1520.

penjagaan.[69] Pemaknaan yang sama juga terdapat dalam hadis berikut:

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ الساعدي رضي الله عنه:أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها، والروحة يروحها العبد في سبيل الله، أو الغدوة، خير من الدنيا وما عليها)

Dari Sahal bin Sa'ad as-Sā'idi r.a: bahwasanya Rasulullah berkata: berjaga sehari di jalan Allah lebih baik dari dunia dan segala isinya, tempat cambukan salah seorang kamu di surga lebih baik dari dunia dan seisinya, berangkat pagi di jalan Allah untuk berjihad, ataupun di sore hari, lebih baik dari dunia dan segala isinya.[70]

Berdasarkan analisis intertekstual di atas dapat dipahami bahwa kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* mengalami perkembangan makna yang dinamis dan dapat dipahami sesuai situasi dan kondisi yang sedang berlangsung. Penelusuran yang ada memberikan peluang untuk melakukan kontekstualisasi makna yang sesuai dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan di era modern-kontemporer.

d. Analisis Konteks Historis

Kajian tentang konteks historis diklasifikasikan menjadi dua yaitu konteks historis mikro dan makro.[71] Konteks historis mikro yang dikenal juga dengan *asbāb nuzūl* tidak ditemukan dalam QS. Al-Anfāl [8]:60, namun dalam ayat sebelumnya, Rasulullah diperintahkan untuk memerangi

---

[69] Ṣafiyu ar-Raḥmān al-Mubārakfūri, *Minnat Al-Mun'im Fi Syarḥi Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3 (Riyadh: Dār as-Salām, 1999), 294.

[70] Muhammad bin Ismāi'l al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, ed. Muṣtafa D}ib al-Bigha, vol. 3 (Damaskus, Suriah: Dār Ibnu Kaśīr, 1993), 1059, no. 2735.

[71] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur`an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 142.

Bani Quraiẓah karena mereka melanggar perjanjian yang telah disepakati bersama antara Rasullah dan kaum muslimin dengan Yahudi Bani Quraiẓhah. QS. Al-Anfāl [8]:58 berisi tentang perintah Allah kepada Rasulullah untuk mengembalikan perjanjian yang telah dibuat dengan kabilah Bani Quraiẓah dengan jujur, dikarenakan mereka telah melanggar secara sepihak perjanjian tersebut. Abu as-Syaikh meriwayatkan dari Ibnu Syihāb, dia berkata bahwa Jibril datang menemui Rasulullah dan berkata: engkau telah meletakkan senjata, padahal kita masih hendak memburu musuh, keluarlah, sesungguhnya Allah telah memerintahkanmu untuk memerangi Bani Quraiẓah. Allah menurunkan QS. Al-Anfāl [8]:58, karena khawatir akan pengkhianatan yang dilakukan oleh kabilah tersebut, Allah memerintahkan Rasulullah dan kaum muslimin untuk mempersiapkan kekuatan untuk menghadapi mereka.[72] Abdullah bin Abbas menafsirkan kembalinya kata ganti *hum* dalam kata *lahum* setelah perintah dalam kata *A'iddu* dalam QS. Al-Anfāl [8]:60 tersebut kepada kabilah bani Quraizhah.[73] Hal ini menunjukkan bahwa perintah untuk menghimpun kekuatan perang pada saat itu dalam rangka untuk mempersiapkan diri menghadapi pengkhianatan yang akan dilakukan oleh kabilah Bani Quraiẓah.

Adapun konteks historis makro, harus memperhatikan situasi dan kondisi di tanah Arab sewaktu Al-Qur'an diturunkan. Menurut 'Izzah Darwazah, QS. Al-Anfāl [8]:60 diturunkan di Madinah dan termasuk golongan ayat

[72] Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubāb Al-Nuqūl Fi Asbab al-Nuzūl* (Damaskus: Mathba'ah al-Malah, n.d.), 121.

[73] *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn A'bbās*, 195.

Madaniyyah.[74] Setelah Rasulullah hijrah ke Madinah, kota tersebut menjadi pusat pemerintahan Islam. Untuk mempertahankan stabilitas negara serta menjaga keamanan penduduk Madinah pada saat itu dari segala ancaman yang datang baik dari luar maupun dari dalam. Allah memberikan izin kepada kaum muslimin di Madinah untuk berperang.

Menurut as-Sālabi, proses pensyariatan perang melalui empat fase, *pertama,* larangan berperang, ini terjadi ketika kaum muslimin masih berada di Makkah, ketika umat Islam meminta izin kepada Rasulullah untuk berperang, namun Rasul tidak mengizinkan dan menyuruh mereka bersabar karena belum ada perintah dari Allah untuk berperang. *Kedua,* diizinkan berperang namun belum menjadi sebuah kewajiban. *Ketiga,* kewajiban memerangi kelompok yang memerangi kaum muslimin. *Keempat*, kewajiban memerangi orang-orang musyrik secara umum.[75] QS. Al-Anfāl [8]:60 diturunkan ditengah-tengah masyarakat yang harus mempertahankan dan melindungi negara mereka dari segala bentuk bahaya dari dalam maupun dari luar.

2. Signifikansi Historis

QS. Al-Anfāl [8]:60 mengandung setidaknya tiga signifikansi historis yang dapat dijadikan tolok ukur untuk mencari signifikansi dinamis kontemporer sebagai tujuan utama artikel ini. *Pertama,* QS. Al-Anfāl [8]:60 merupakan perintah yang diberikan oleh Allah kepada Rasulullah dan

---

[74] Muhammad 'Izzah Darwazah, *At-Tafsīr al-Hadīth: Tartīb as-Suwar Hasaba an-Nuzūl*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Garb al-Islāmi, 2000), 7.

[75] Ali Muhammad as-Ṣalābi, *As-Sīrah an-Nabawiyyah: "Ard}u Waqāi" Wa Taḥlīlu Ahdās* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2008), 356.

kaum muslimin di Madinah, untuk mempersiapkan diri dengan menghimpun kekuatan militer yang disesuaikan dengan kemampuan masyarakat Arab saat itu. Kekuatan tersebut diasumsikan oleh kaum muslimin saat itu sesuai kondisi lingkungan sosial masyarakat dengan kemampuan berpanah dan berkuda, serta kemampuan bela diri lainnya seperti berpedang dan bergulat, maka tolok ukur kekuatan perang di saat itu ditinjau dari berapa banyak orang yang mampu menggunakan busur untuk melempar anak panah, serta berapa banyak kuda perang yang dimiliki.

Kedua, persiapan yang dilakukan ini bukan berarti untuk mendeklarasikan perang kepada siapapun dan kapanpun. Akan tetapi perintah berperang tetap melalui legitimasi wahyu Allah kepada Rasulullah dengan syarat-syarat dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tujuan menghimpun kekuatan militer tersebut adalah untuk menimbulkan rasa gentar dan segan kepada setiap musuh agar tidak lagi mengganggu dan merusak kedamaian dan ketenteraman suatu negeri serta bersikap hati-hati akan pengkhianatan yang dilakukan oleh sesama penduduk negeri yang berada di bawah satu perjanjian yang disepakati bersama. *Ketiga,* menghimpun kekuatan membutuhkan *support system* yang kuat berupa dana operasional yang bisa didapatkan salah satunya melalui infak dan sedekah.

Signifikansi Dinamis Kontemporer QS. Al-Anfāl [8]:60

Perintah untuk mengumpulkan kekuatan yang disampaikan dalam Al-Qur'an dengan diksi kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* dalam QS. Al-Anfāl [8]:60 di era klasik dipahami oleh

kaum muslimin saat itu sesuai kondisi lingkungan sosial masyarakat dengan kemampuan berpanah dan berkuda, serta kemampuan bela diri dan keahlian lainnya seperti berpedang dan bergulat. Di era kekinian, kekuatan seseorang atau negara sudah didukung oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah berkembang sangat pesat dari era klasik ke era modern. Kekuatan militer di era sekarang sudah mengalami kemajuan, kekuatan militer di era klasik bertujuan untuk mempertahankan keamanan dan kedamaian dan membuat musuh gentar. Namun kekuatan militer sebuah negara di era sekarang mencakup dua komponen yaitu *soft power* yang mencakup tindakan persuasif dan atraktif serta *hard power* yang mencakup tindakan kemiliteran. Dari segi kemiliteran, bisa mencakup banyak hal, dimulai dari mempertahankan wilayah nasional hingga menyerang negara lain, melawan pemberontakan dan menghentikan tindakan teroris, memberi jaminan, menjaga perdamaian dan memberikan sanksi ekonomi dan lain-lain.[76]

Kekuatan perang di era klasik digambarkan dengan diksi kata *quwwah* dan *ribāṭ al-khail* yang bisa bermakna alat perang dan markas atau benteng, sedangkan di era kekinian, bentuk kekuatan militer menurut Stephen Biddle terbagi dua, *pertama,* kekuatan militer ofensif (*offensive military capability*) yaitu kekuatan yang memiliki kapasitas untuk menghancurkan kekuatan pertahanan terbesar dari sebuah negara besar dengan meminimalkan jumlah korban dari pihak penyerang dalam jangka waktu yang singkat. *Kedua,*

[76] Stephen Biddle, *Military Power: Explaining Victory and Defeat in Modern Battle* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 5.

kekuatan militer defensif (*defensive military capability*) yaitu kekuatan yang memiliki kapasitas untuk mempertahankan sebuah teritori yang besar dari penyerang dalam waktu yang lama serta menimbulkan korban perang yang besar dari pihak lawan.[77]

Dalam 40 tahun terakhir, kekuatan militer ofensif yang hebat dapat diukur dengan betapa canggih kekuatan nuklir yang mereka miliki. Kekuatan militer sebuah negara dinilai berdasarkan jumlah dan kaliber hulu nuklir yang mereka miliki, jangkauan, keandalan, akurasi dan kekebalan dari serangan lain. Negara-negara adikuasa berlomba-lomba memperluas, memperbanyak dan memperbaiki senjata-senjata modern ini untuk menunjukkan kekuatan militer yang mereka miliki.[78]

Bentuk gambaran kekuatan militer di era modern dapat dilihat dari sebuah negara besar seperti Amerika Serikat sebagai salah satu negara adikuasa di dunia. Dalam "*Ensyclopedia of Modern U.S Military Weapon*" digambarkan dengan jelas berbagai kekuatan yang dimiliki oleh Amerika Serikat, baik dari segi ofensif maupun defensif. Di antaranya yaitu *pertama,* kapal terbang yang terbagi menjadi kapal terbang serang, pengebom, kargo, pengintai, kapal terbang tempur dan tank. *Kedua,* artileri dan senjata api yang terdiri dari pesawat bersenjata, mortir, senjata laut, *self-propelled gun* dan *Howistzers*, kendaraan bersenjata. *Ketiga,* kendaraan perang darat (*ground combat vehicle*) seperti kendaraan anti serangan udara, kendaraan anti peluru, kendaraan pengintai,

---

[77] Ibid., h. 6.

[78] Evan Luard, *The Blunted Sword: The Erosion of Military Power in Modern World Politics* (London: I.B. Tauris and Co. Ltd., 1988), 25.

kendaraan tempur dan kendaraan servis, tank berat dan ringan.

Keempat, misil, roket dan bom seperti amunisi anti serangan udara, amunisi anti radar, amunisi anti kapal tempur, amunisi anti tank, amunisi serangan darat. *Kelima,* senjata laut seperti misil laut dan torpedo. *Keenam,* sensor dan alat perang elektronik, seperti radar serangan udara, darat dan laut, radar peringatan strategi perang, cahaya sonar dan lain-lain. *Ketujuh,* kapal perang dan kapal selam seperti kapal pembawa kapal terbang, kapal amfibi, kapal pembantu, kapal tempur, kapal pelindung pantai, kapal instruksi, kapal pesiar, kapal penghancur, kapal pengawal, kapal penggali, kapal laut, kapal selam penyerang, pengintai dan lain-lain.[79]

Penjelasan di atas merupakan salah satu bentuk gambaran kekuatan di era modern-kontemporer. Dengan kekuatan yang dimiliki akan mampu menjaga stabilitas sebuah negara dan menjaga keamanan dan kedamaian masyarakat dari segala ancaman dan gangguan yang datang dari dalam maupun luar. Semua persiapan tersebut membutuhkan pendanaan yang tidak sedikit, oleh sebab itu Allah menganjurkan agar berinfak, semua ini dipahami dengan konteks modern agar bekerja sama dalam mempersiapkan kekuatan tersebut, karena persiapan itu membutuhkan biaya, kerja keras, kesungguhan dan waktu yang tidak sedikit, semua sedekah di jalan Allah tersebut akan dikembalikan kepada pemiliknya, tujuan utama dari persiapan kekuatan militer ini adalah agar setiap orang berada di dalam keadilan

[79] Timothy M. Laur and Steven L. Llanso, *Ensyclopedia of Modern U.S Military Weapon*, ed. Walter J. Boyne (New York: Berkley Publishing, 1998), ix.

bukan atas dasar kebohongan, oleh karena itu semua persiapan perang tersebut bukan untuk menganiaya makhluk Allah, meskipun kita sudah mempersiapkan kekuatan dengan segala jenis senjata canggih, bukan berarti hal itu kemudian digunakan untuk bersikap sombong dan memerangi siapa saja untuk berbangga, menuai pujian, atau untuk kepentingan pribadi.[80]

Hamka dalam tafsirnya mengatakan bahwa di zaman modern, perbelanjaan negara untuk bidang pertahanan sangat besar sekali jika dibandingkan dengan bidang lainnya, hal ini terkadang berakibat pada dinaikkannya pajak negara untuk masyarakat, namun Hamka mempertegas bahwa biaya yang dikeluarkan oleh masyarakat tersebut tidak akan sia-sia, dan semua ganjarannya akan disempurnakan di sisi Allah, karena pengorbanan itu dengan tujuan agar kamu tidak teraniaya, pendanaan itu bukan untuk menganiaya masyarakat akan tetapi untuk menjamin keselamatan masyarakat. Kesiagaan yang dihasilkan dengan kekuatan militer itu untuk melindungi masyarakat dari musuh- musuh yang curang dan khianat, sehingga kamu tidak binasa dengan teraniaya[81]. Menteri Pertahanan Negara Indonesia, Prabowo Subianto juga mengatakan bahwa Kementerian Pertahanan memerlukan dana yang sangat besar sebagai upaya untuk mempertahankan dan memperkuat pertahanan negara dari berbagai

[80] Muhammad Mutawalli As-Sya'rāwy, *Tafsīr As-Sya'rāwy* (Kairo: Dār Ikhbār al-Yaum, 1991), 4778-4779.

[81] Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir al-Azhar,* vol. 4 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.), 2797.

ancaman yang akan mengancam stabilitas Negara Republik Indonesia.[82]

Berdasarkan analisis *ma'nā-cum-maghzā* atas QS. Al-Anfāl [8]:60 dapat dipahami bahwa hasil penafsiran berbeda dengan penafsiran era klasik. Penggunaan *ma'nā-cum-maghzā* berhasil menyingkap pengetahuan yang kaya dan dinamis. Beberapa fragmen kata yang tercantum dalam QS. Al-Anfāl [8]:60 memuat makna kontekstual yang lebih luas daripada yang diungkap oleh para mufasir klasik. Berbeda dengan penafsiran para mufasir klasik yang masih terjerat dalam bayang-bayang kondisi sosial Islam di masa awal, penafsiran menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini mampu memberikan nuansa baru dan memberikan angin segar atas kejumudan dan kekakuan tafsir atas QS. Al-Anfāl [8]:60.

Hasil pemaknaan dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* atas QS. Al-Anfāl [8]:60 menyumbangkan setidaknya empat hasil utama. *Pertama,* QS. Al-Anfāl [8]:60 merupakan perintah yang diberikan oleh Allah kepada kaum muslimin untuk menghimpun kekuatan militer. Kekuatan militer yang dimaksud Allah berupa kekuatan persenjataan. Dalam kontekstualisasinya dengan era modern, senjata tersebut dipahami sebagai kekuatan militer baik ofensif maupun defensif yang terdiri dari berbagai jenis peralatan dan persenjataan canggih. *Kedua,* tujuan dari mempersiapkan kekuatan militer tersebut, bukanlah untuk

[82] Ariyani Yakti Widiyastuti, "Kementerian Pertahanan Dapat Anggaran Terbesar Di 2022, Nilainya Rp 134 Triliun," *Bisnis.Tempo.Co*, Agustus 2021, accessed August 22, 2022, https://bisnis.tempo.co/read/1495418/kementerian-pertahanan-dapat-anggaran-terbesar-di-2022-nilainya-rp-134-triliun.

secara berani dan terang-terangan mendeklarasikan perang dengan siapapun dan kapanpun, melainkan untuk menjaga harkat dan martabat manusia, memberikan kebebasan kepada manusia untuk mendapatkan hak dan menjalankan kewajibannya, seperti kemerdekaan memeluk suatu agama dan menjalankan syariatnya sesuai agama masing-masing, menegakkan keadilan, kesejahteraan, menghilangkan sikap aniaya, eksploitasi, kolonialisme satu negara terhadap negara lainnya. *Ketiga,* tujuan lainnya yaitu mencegah musuh untuk mencaplok atau mengganggu suatu pemerintahan, membuat musuh dan para pengkhianat gentar dan berpikir ribuan kali sebelum menyerang suatu daerah, karena mempertimbangkan besarnya kekuatan militer yang sudah dipersiapkan jika terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. *Keempat,* semua persiapan kekuatan tersebut, tidak dapat dilaksanakan tanpa *support system* yang terdiri dari pembiayaan, kerja keras, ilmu pengetahuan dan pengorbanan waktu, dan semua itu jika dilaksanakan atas dasar iman kepada Allah akan diberikan balasannya dari sisi Allah dengan sempurna.

Kesimpulan

QS. Al-Anfāl [8]:60 merupakan nas yang membicarakan tentang strategi perang. Oleh sebab, ayat ini diturunkan kepada masyarakat Arab di awal Islam, maka kata *quwwah* dipahami oleh umat muslim pada masa itu dengan *ar-ramyu* yang diaplikasikan dengan busur dan anak panah Tujuannya agar dapat menjangkau musuh dari jarak jauh, sedangkan musuh belum tentu dapat melakukan sebaliknya. Tidak hanya itu, kata *quwwah* juga dipahami dengan senjata,

benteng, dan sesuatu yang dapat meningkatkan kekuatan seseorang di medan perang. Sementara kata *ribāṭ al-khail* dipahami oleh masyarakat pada masa itu dengan pasukan berkuda.

Aplikasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dalam penafsiran QS. Al-Anfāl [8]:60, menghasilkan makna serta signifikansi ayat yang lebih relevan dengan kondisi sosial msyarakat dan lingkungan di era modern. Kata *quwwah* tidak lagi dipahami dengan makna klasik (senjata perang), akan tetapi dipahami dengan senapan atau pistol, meriam, jet tempur, helikopter tempur, bom, granat, misil, roket ataupun senjata nuklir yang telah disesuaikan dengan ilmu pengetahuan dan peradaban modern. Sementara itu, kata *ribāṭ al-khail* dipahami dengan tank, kendaraan lapis baja, truk, mobil perang, dan kekuatan darat lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Ad-Damāghani, Husain bin Muhammad. *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāh al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi Al-Qur'ān al-Karīm*. Cetakan Keempat. Beirut, Libanon: Dār al-I'lmi li al-Malāyīn, 1983.

Al-Dimasyqi, Ibnu Katsir. *Tafsir Al-Quran al-A'zhim*. Beirut, Libanon: Dar Ibnu Hazam, 2000.

Amrullah, Abdulmalik Abdulkarim. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.

al-Andalūsi, Ibnu A'ṭiyyah. *Al-Muharrar al-Wajīz Fi Tafsīr al-Kitāb al-A'zīz*. Beirut, Libanon: Dār Ibnu Hazam, n.d.

al-Aṣfahāni, Rāghib. *Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān*. Cetakan Keempat. Beirut, Libanon: Dār as-Syāmiyyah, 2009.

As-Ṣabūni, Muhammad A'li. *Ṣafwāt At-Tafāsir*. Cetakan keempat. Beirut, Libanon: Dār al-Qur'`ān al-Karīm, 1981.

As-Sya'rāwy, Muhammad Mutawalli. *Tafsīr As-Sya'rāwy*. Kairo, Mesir: Dār Ikhbār al-Yaum, 1991.

At-Ṭabary, Muhammad bin Jarir. *Tafsīr at-Ṭabary, Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Giza, Mesir: Dar Hijr, 2001.

Az-Zamakhsyary, Mahmūd bin U'mar. *Tafsīr Al-Kassyāf a'n Haqāiq at-Tanzīl Fī U'yūn al-Aqāwīl Wa Wujūh at-Ta'wīl*. Beirut, Libanon: Dār al-Ma'rifah, 2009.

al-Baghawy, Abu Muhammad al-Husein. *Ma'ālim at-tanzīl*. Cetakan pertama. Riyadh, Saudi Arabia: Dar Thaybah, 1989.

al-Baidāwi, Naṣiruddīn as-Syīrāzi. *Tafsīr al-Baidāwy, Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*. Cetakan pertama. Beirut, Libanon: Dār Ihya' at-Turas al-A'raby, 1997.

Biddle, Stephen. *Military Power: Explaining Victory and Defeat in Modern Battle*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004.

al-Bukhāri, Muhammad bin Ismāi'l. *Ṣahīh Al-Bukhāri*. Edited by Muṣṭafa Dib al-Bigha. Cetakan kelima. Damaskus, Suriah: Dār Ibnu Kaṡīr, 1993.

Darwazah, Muhammad 'Izzah. *At-Tafsīr al-Hadīṡ: Tartīb as-Suwar Ḥasba an-Nuzūl*. Cetakan kedua. Beirut, Libanon: Dar al-Garb al-Islāmi, 2000.

ad-Dimasyqi, Abu Al-Fidā' Ismā'il bin Kaṡīr. *Tafsīr Al-Qur'ān al-A'ẓīm*. Cetakan Pertama. Beirut, Libanon: Dār Ibnu Hazam, 2000.

al-Khāzin, 'Alāuddin A'ly. *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'āni at-Tanzīl*. Cetakan pertama. Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-I'lmiyah, 2004.

Laur, Timothy M., and Steven L. Llanso. *Ensyclopedia of Modern U.S Military Weapon*. Edited by Walter J. Boyne. New York, Amerika: Berkley Publishing, 1998.

Luard, Evan. *The Blunted Sword: The Erosion of Military Power in Modern World Politics*. London, United Kingdom: I.B. Tauris and Co. Ltd., 1988.

Ma'lūf, Luwis. *Al-Munjid Fi al-Lughah Wa al-Adab Wa al-U'lūm*. Beirut, Libanon: Maṭba'ah al-Kas|ūlikiyyah, n.d.

Manẓūr, Ibnu. *Lisān al-A'rab*. Kairo, Mesir: Dār al-Ma'ārif, n.d.

al-Mubārakfūri, Ṣafiyu ar-Rahmān. *Minnat Al-Mun'im Fi Syarhi Ṣahīh Muslim*. Pertama. Riyadh, Saudi Arabia: Dār as-Salām, 1999.

Mukhlasin, Ahmad. "Ideologi Terorisme dan Ayat 60 Surat Al-Anfaal (Sebuah Upaya Restorasi Pemahaman Makna Turhibun)." *HIJRI Jurnal Manajemen Pendidikan dan Keislaman* 6, no. 2 (July 2017): 14.

al-Qusyairi an-Naisabūry, Abu al-Husain Muslim bin Hajjāj. *Ṣahīh Muslim*. Edited by Muhammad Fu'ād A'bdu al-Bāqi. Beirut, Libanon: Dār Iḥyā at-Turaṡ al-Araby, 1955.

an-Nasafi, Abu al-Barakāt. *Madārik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Ta'wīl*. Cetakan pertama. Beirut, Libanon: Dār al-Kalām at-Ṭayyib, 1998.

al-Qurṭūbi, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jāmi’ Li Ahkām al-Quran*. Beirut, Libanon: Muassasah al-Risalah, 2006.

al-Rāzy, Fakhruddin. *Mafātīh al-Ghaibi*. Catakan ketiga. Beirut, Libanon: Dar Ihya at-turast al-Araby, 1420.

Riyadi, Ahmad. “Penafsiran Surat Al-Anfal Ayat KE-60 Melalui Pendekatan Semiotika (Aplikasi Teori Semiotika Komunikasi Roman Jakobson).” *el-’Umdah* 2, no. 1 (June 21, 2019): 1–15.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’an Towards a Contemporary Approach*. New York, Amerika: Routledge, 2006.

———. *Pengantar Studi Al-Quran*. Translated by Shulkhah and Sahiron Syamsuddin. Pertama. Krapyak: Baitul Hikmah Press, n.d.

as-Ṣalābi, Ali Muhammad. *As-Sīrah an-Nabawiyyah: “Ardu Waqāi” Wa Tahlīlu Ahdās|*. Cetakan ke-7. Beirut, Libanon: Dar al-Ma’rifah, 2008.

bin Sulaiman, Muqātil. *Al-Wujūh Wa an-Naẓāir Fi al-Qur’ān al-Karīm*. Edited by Hatim Shālih Ad-Dāmin. Riyadh, Saudi Arabia: Maktabah ar-Rusyd, 2011.

al-Suyuthi, Jalaluddin. *Lubāb Al-Nuqūl Fi Asbab al-Nuzūl*. Damaskus, Suriah: Mathba’ah al-Malah, n.d.

as-Suyuṭi, Jalāluddīn. *Tafsīr Ad-Durr al-Mans|ūr Fī at-Tafsīr al-Ma’s|ur*. Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 2011.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur`an*. Cetakan pertama. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

———, ed. *Pendekatan Ma’nā-cum-maghzā atas Al-Quran dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: AIAT dan Lembaga Ladang Kata, 2020.

Umar, Ahmad Mukhtār. *Al-Mu’jam al-Mausū’i Li Alfāẓ al-Qur’ān al-Karīm Wa Qirāatih*. Pertama. Riyadh, Saudi Arabia: Muassasah Suṭūr al-Ma’rifah, 2002.

Widiyastuti, Ariyani Yakti. "Kementerian Pertahanan Dapat Anggaran Terbesar Di 2022, Nilainya Rp 134 Triliun." *Bisnis.Tempo.Co*, Agustus 2021. Accessed August 22, 2022. https://bisnis.tempo.co/read/1495418/kementerian-pertahanan-dapat-anggaran-terbesar-di-2022-nilainya-rp-134-triliun.

Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn A'bbās. Cetakan pertama. Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-I'lmiyyah, 1992.

Penafsiran atas QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 Perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

M. Marovida Aziz dan Mahbub Ghozali
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
vidaaziz20@gmail.com; mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

Pendahuluan

Kekerasan dan teror atas nama agama dengan label jihad[1] menghiasi dan mencederai toleransi beragama di Indonesia dengan sasaran pengeboman tempat ibadah. Pengeboman Gereja Oikumene di Samarinda (13 Oktober 2016), pengeboman Vihara Budi Dharma di Singkawang (14 November 2016), pengeboman tiga Gereja di Surabaya (13-14 Mei 2018), dan pengeboman Katedral di Makassar (28 Maret 2021) merupakan gambaran sikap intoleransi yang mulai muncul di masyarakat yang multi-agama. Identifikasi atas faktor pendorong tindakan tersebut melibatkan pemahaman atas teks-teks keagamaan yang tekstual[2] yang dianggap "mengizinkan" peperangan. Anjuran mengizinkan peperangan terkandung dalam QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 yang

---

[1] Nur Syam, *Demi Agama, Nusa, Dan Bangsa: Memaknai Agama, Kerukunan Umat Beragama, Pendidikan, Dan Wawasan Kebangsaan* (Jakarta: Prenada Media Group, 2018), 77.

[2] RMT Nurhasan Affandi, Windy Dermawan, and Gilang Nur Alam, "In Refer to Societal Security Dealing with the Radicalisation in West Java, Indonesia," *Central European Journal of International and Security Studies* 13, no. 4 (2019): 275–300.

juga dianggap sebagai ayat pertama yang memerintahkan untuk berperang.[3] Ayat ini merupakan dasar dari penanaman doktrin radikalisme golongan tertentu untuk memberikan ancaman terhadap penganut agama lain.[4] Terlebih, fokus pemaknaan dalam beragam literatur tafsir hanya menekankan pada sebab izin peperangan yang dikarenakan penyiksaan terhadap kaum mukmin, sehingga mereka terusir dari tanah airnya.[5] Interpretasi yang demikian tidak cukup untuk mencegah beragam bentuk kekerasan dengan mengatasnamakan jihad.

Beragam penelitian menguatkan fokus pemahaman QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 pada diksi kebolehan dalam melakukan peperangan. Izin yang diberikan kepada orang mukmin diidentifikasi oleh para peneliti dalam tiga kecenderungan. *Pertama,* identitas ayat sebagai persetujuan Allah untuk berperang. Para peneliti sepakat terhadap fungsi ayat ini sebagai isyarat kebolehan berperang.[6] Penyebab dari pemberian izin Allah kepada umat Islam diidentifikasi sebagai upaya defensif, sehingga perang yang sifatnya ofensif dikecualikan.[7] *Kedua,* penekanan terhadap pesan per-

---

[3] Wahbah Al-Zuḥailī, *At-tafsīr Al-Munīr fī Al-'Aqīdah Wa Asy-Syarī'ah Wa Al-Manhaj,* vol. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 279.

[4] Santhira Morgan and Jasni Sulong, "Islam and Violence: A Study of The Relevant Verses in The Quran," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11, no. 12 (December 2021).

[5] Ismā'īl bin 'Amr bin Kaṡīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm,* vol. 5 (Beirut: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999), 436.

[6] Abdul Rouf, "Jihad: Between Text and Context," *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 4, no. 01 (2020): 69–85; Nur Kumala, "The Contextual Qur'anic Interpretation of Jihad," *Aqwal Journal of Qur'an and Hadis Studies* 2, no. 2 (2021).

[7] Affy Khoiriyah, "Konsep Jihad: Antara Normatifitas Dan Historisitas," *al-Afkar: Journal for Islamic Studies* 3, no. 1 (2020): 115–136; Jan M.F. van Reeth, "Peace, Violence and Holy War According to The Qur'an," in *Religious Radicalism: Demarcations and Challenges* (Brussel: Academic and Scientific Publishers, 2021);

damaian. Identifikasi perdamaian sebagai pesan yang dituju oleh kebolehan berperang dihasilkan dari pemaknaan atas penganiayaan (*żulim*) yang dialami umat Islam.[8] *Ketiga,* kecenderungan pada aspek pertolongan Allah terhadap Islam.[9] Beragam kecenderungan dalam melihat QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 yang mengabaikan aspek perlindungan dan pelestarian beragam bentuk peribadatan menghilangkan urgensi utama ayat yang dapat dikembangkan dan diterapkan pada masa kekinian.

Pengabaian signifikansi ayat berdampak pada pembatasan makna QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 hanya sebagai landasan untuk melakukan tindakan kekerasan atas nama jihad. Simplifikasi makna berpotensi untuk memunculkan penganiayaan baru yang justru ditolak melalui penurunan ayat ini. Untuk menemukan kandungan signifikannya, penelitian ini melakukan analisis terhadap makna historis untuk menemukan signifikansi historisnya. Signifikansi historis yang ditemukan digunakan untuk menentukan signifikansi dinamis kontemporer sebagai dasar dari kontekstualitas pemaknaan. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menyusun tiga problem utama; (1) Bagaimana makna historis QS. Al-Ḥajj [22]:39-40? (2) Bagaimana signifikansi historis QS. Al-Ḥajj [22]:39-40? (3) Bagaimana

---

Arif Chasbulah, "Pesan Moral Dalam Ayat-Ayat Qital: Studi Penafsiran Surat Al-Baqarah Ayat 190-193 Dan Surat Al-Hajj Ayat 39-40 Dengan Pendekatan Asbab Nuzul" (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

[8] Alfi Syahriyati, "Al-Quran Dan Radikalisme : Analisis Ayat-Ayat Jihad Dalam Media Online," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 8, no. 1 (2019): 34–55.

[9] I Royyani et al., "(Re)Interpretasi Menolong Agama Allah: Penafsiran QS. Muhammad [47]: 7 Dan QS. Al-Hajj [22]: 40," *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (2020): 122–134.

signifikansi dinamis kontemporer QS. Al-Ḥajj [22]:39-40. Penelusuran terhadap tiga problem bertujuan untuk menemukan pesan utama dalam pemberian izin berperang agar kandungan maknanya dapat dipraktikkan pada konteks kekinian.

Penyebutan izin yang disertai dengan penyebabnya mengindikasikan hubungan kausalitas yang menjadi dasar kebolehan berperang. Terlebih, penyebutan pernyataan preventif untuk melindungi tempat ibadah mengindikasikan izin perang hanya sebagai sarana untuk mencapai tujuan protektif dan pelestarian agama. Penemuan signifikansi utama dari QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 hanya dapat dicapai dengan memahami kesatuan makna antara QS. Al-Ḥajj [22]:39 yang mengandung izin berperang dengan tindakan preventif di QS. Al-Ḥajj [22]: 40. Begitu juga, kehancuran tempat ibadah sebagai akibat dari ketiadaan pelarangan merupakan keadaan yang hendak dicegah didasarkan susunan kalimatnya yang berfaedah *imtina'iyah* (penghalangan).[10] Penghalangan yang dimaksudkan dalam ayat berkaitan dengan tempat ibadah yang disebut secara rinci sebagai tempat yang senantiasa mengumandangkan nama Allah. Pelestarian tempat ibadah menjadi alasan utama kebolehan umat Islam untuk melakukan peperangan terhadap orang yang telah menzaliminya.

Penelusuran terhadap pesan utama QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 dicapai dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Pendekatan ini relevan untuk menelusuri makna

[10] Muḥy ad-Dīn bin Aḥmad Musṭafā Darwīs, *I'rāb Al-Qur'ān Wa Bayānuh,* vol. 6 (Beirut: Dār Ibn Kaṡīr, 1415), 438.

kebahasaan yang dikuatkan dengan kajian intertekstual, intratekstual, dan konteks historis dalam menemukan signifikansi utama ayat yang dapat dikontekstualkan dalam konteks kekinian. Untuk mendukung pendekatan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik studi pustaka. Metode kualitatif digunakan untuk menganalisis data yang non-numerikan. Sedangkan penggunaan studi pustaka dalam penelitian ini mempertimbangkan ketersediaan data sebagai bahan analisis yang diperoleh dari berbagai literatur. Data yang digunakan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua jenis; sumber primer dan sekunder. Sumber primer dalam penelitian ini menggunakan QS. Al-Ḥajj [22]:39-40. Sedangkan sumber data sekunder menggunakan beragam penafsiran, kamus bahasa, dan hasil penelitian yang relevan.

Dinamika Penafsiran QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 dalam kitab Tafsir

Kebolehan dalam membalas perlakukan kalangan kafir Makkah yang telah mengusir umat Islam dari tanah kelahirannya menjadi fokus utama dari beragam penafsiran. Muqātil bin Sulaimān memberikan penekanan pada aspek pertolongan Allah kepada umat Islam dalam bentuk perizinan. Keadaan ini berlangsung untuk menolak segala bentuk penganiayaan yang pada akhirnya akan menguasai dan membunuh umat Islam. Bentuk kebolehan Allah dalam pandangan Muqātil untuk melindungi umat Islam dari segala bentuk pemusnahan yang dilakukan orang musyrik

Makkah.[11] Hal yang sama diberikan al-Farrā' dengan menyebutkan kebolehan untuk memerangi kaum musyrik disebabkan penolakan Allah terhadap potensi perobohan tempat ibadah yang banyak menyebut nama Allah.[12] Aṭ-Ṭabarī juga memberikan penekanan terhadap tujuan diizinkan peperangan bagi umat Islam agar bangunan-bangunan yang digunakan untuk beribadah tetap dapat terjaga eksistensinya.[13] Pengusiran kaum mukmin dari Makkah yang dilakukan oleh kalangan musyrik disebabkan oleh perbedaan keyakinan yang berdampak pada tindakan penganiayaan.

Perbedaan keyakinan menjadi dasar penganiayaan yang dilakukan oleh kalangan musyrik terhadap umat Islam yang meyakini Allah sebagai Tuhannya. Pandangan ini dijelaskan oleh Ibn Kaṡīr dengan menekankan pada alasan di balik tindakan aniaya dan pengusiran. Ia berpendapat bahwa keyakinan pengesaan kepada Allah dalam pandangan kalangan musyrik merupakan kesalahan. Mereka yang memiliki kekuatan dan dominasi kuat di Makkah dapat melakukan penganiayaan dan pengusiran, sehingga Allah menahan dan menolak tindakan tersebut agar tidak terjadi kerusakan di bumi dan penganiayaan lebih lanjut.[14] Al-Qurṭubī memberikan perincian terhadap kandungan makna

---

[11] Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Bin Sulaimān*, vol. 3 (Beirut: Dār Iḥyā' at-turāṡ, 1423), 129.

[12] Yaḥya bin Ziyād Al-Farrā', *Ma'anī Al-Qur'ān,* vol. 2 (Mesir: Dār al-Miṣriyah, n.d.), 227.

[13] Muḥammad bin Jarīr At-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, vol. 18 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 646.

[14] Ismā'īl bin 'Amr bin Kaṡīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm,* vol. 5 (Beirut: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999), 436.

QS. Al-Ḥajj [22]:39-40. Menurutnya, ayat ini mengandung tujuh pembahasan yang berkaitan dengan sebab pengusiran karena mengakui Allah sebagai Tuhan; ijin peperangan, sikap aniaya dilakukan oleh pihak yang kuat, tujuan penolakan untuk menjaga eksistensi tempat ibadah, larangan merusak tempat ibadah, pengenalan tempat ibadah, dan urutan penyebutan tempat ibadah didasarkan pada urutan keberadaannya.[15] Sedangkan al-Zamakhsyarī berpendapat izin untuk berperang (berjihad) yang diberikan Allah bertujuan untuk menolak penindasan orang kafir Makkah yang dapat berakibat perobohan tempat-tempat ibadah.[16] Pandangan sama diberikan al-Rāzī dengan menekankan dua kandungan pesan dalam ayat tersebut, yakni alasan penganiayaan dan tujuan diberikan izin.[17]

Penekanan yang sama terhadap kandungan QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 diberikan oleh para penafsir modern. Al-Marāgī menyebut ayat ini sebagai keringanan bagi umat Islam untuk melaksanakan jihad karena perlakuan aniaya orang kafir Makkah yang mengusir mereka dari kampung halamannya. Jihad, dalam pandangan al-Marāgī pada ayat ini ditunjukkan sebagai perilaku mulia yang diizinkan Allah kepada umat Islam untuk menjaga eksistensi tempat Ibadah.[18] Sayyid Quṭb memiliki pandangan berbeda tentang tujuan pemberian izin berperang. Menurut Quṭb, kebolehan

---

[15] Muḥammad bin Aḥmad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 407–412.

[16] Maḥmūd bin 'Umar Al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ At-tanzīl*, vol. 3 (Bairut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1407), 161.

[17] Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Gaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 40–42.

[18] Aḥmad bin Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī,* vol. 17 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946), 117–119.

untuk berperang disebabkan penjagaan akidah.[19] Gambaran pesan yang mendalam diberikan Hamka dengan menyebutkan simbolisasi fitrah manusia yang condong dominan bagi orang yang kuat terhadap orang yang lemah, sehingga diperlukan mekanisme pertahanan yang kuat dalam bentuk kebolehan berperang.[20] Kebolehan berperang dalam pandangan Hasbi asy-Syiddieqy sebagai cara Allah mencegah sikap sewenang-wenang kaum musyrik Makkah. Atas dasar itu, Allah mengizinkan, bahkan menginstruksikan untuk memerangi mereka agar tempat ibadah dapat terjaga eksistensinya.[21]

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap QS. Al-Ḥajj [22]:39-40

Penelusuran terhadap makna QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 pada bagian ini dijelaskan dengan tiga mekanisme. Mekanisme pertama dilakukan dengan menelusuri perkembangan makna secara historis melalui analisis setiap kata yang menyusun ayat yang dibatasi pada kata kunci tertentu. Analisis makna historis dilakukan dengan menggunakan empat model analisis. *Pertama,* analisis linguistik. Analisis linguistik digunakan untuk menelusuri perkembangan makna kata, baik penggunaannya pada masa sebelum Al-Qur'an diturunkan (*pre-quranic meaning*), masa Al-Qur'an (*quranic meaning*), maupun setelah Al-Qur'an diturunkan (*post-quranic meaning*). *Kedua,* analisis intratekstual. Model analisis intratektual digunakan untuk melihat makna kata

[19] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān,* vol. 4 (Kairo: Dār al-Syurūq, 2003), 2425.

[20] Hamka, *Tafsir Al-Azhar,* vol. 6 (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, n.d.), 4703.

[21] M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nuur,* vol. 3 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 2690.

melalui penggunaannya di ayat-ayat yang lain. *Ketiga,* analisis intertekstual. Dalam melakukan analisis intertekstual, peneliti menggunakan hadis-hadis Nabi dan teks-teks kitab suci lain yang digunakan oleh komunitas di saat Al-Qur'an diturunkan. *Keempat*, analisis historis. Analisis historis menggunakan dua model konteks, yakni konteks makro dan mikro. Sedangkan mekanisme kedua dilakukan untuk menentukan perkem-bangan signifikansi historis. Mekanisme kedua berkaitan dengan mekanisme ketiga, yakni menentukan signifikansi dinamis yang digunakan untuk melakukan reaktualisasi makna pada konteks kekinian.

1. Makna Historis (*al-Ma'nā at-Tārikhī*) QS. Al-Ḥajj [22]: 39-40

Penelusuran terhadap makna historis dilakukan dengan menggunakan model pemaknaan bahasa. Pemaknaan secara bahasa melibatkan beragam cara yang penjelasannya dirinci sebagai berikut:

a. Analisis Bahasa Teks

Penelusuran terhadap makna kata secara linguistik dalam bagian ini dilakukan dengan membagi kandungan ayat dalam beberapa fragmen. Penyusunan fragmen didasarkan pada kesatuan kandungan makna yang terdiri dari dua bagian utama; ijin untuk membalas peperangan dan pertolongan Allah kepada kaum yang diperangi. Dua fragmen ini menjadi dasar utama dalam penelusuran terhadap kata kunci yang dipilih yang signifikan dalam pemaknaan. Pemilihan kata kunci dilakukan untuk memudahkan pencarian makna historis agar memperoleh signifikansi historis yang terkandung dalam QS. al-Hājj [22]:39-40.

Tabel 1. Fragmen QS. al-Hājj [22]: 39-40

No.	Ayat	Kata Kunci
1.	اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْاۗ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۗ	*użin; qātalūn; ẓulimū; ukhrijū; diyārihim; ḥaq*
2.	وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًاۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗۗ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ	*Allah; daf'un, lahuddimat, yużkaru, masājid*

Fragmen 1: Sebab Ijin Melakukan Pembalasan Perang

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْاۗ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۗ

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu, (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, lantaran mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah".

Penjelasan terhadap bagian pertama dalam QS. al-Hājj [22]:39-40 dibuka dengan menunjukkan kebolehan umat Islam untuk mengangkat senjata. Kebolehan dalam melakukan perang didasarkan pada tiga indikator utama yang menjadi kata kunci dalam potongan awal ayat, yakni *użin, yuqātalūn,* dan *ẓulimū*. Kata *użina* merupakan bentuk *majhūl* (pasif) dari kata *ażina.* Kata yang tersusun atas huruf *alīf, żāl,* dan *nūn* merujuk pada seseorang yang memiliki leher pendek dengan bahu sempit yang memiliki dua tangan yang kecil. Dalam bentuk *śulaśi*-nya (*ażina*) memiliki makna beragam sesuai dengan pasangan huruf *jar* yang berfungsi menunjukkan objeknya (*al-fi'l al-muta'addi li ghairih*). Kata *ażina*,

jika dipasangkan dengan *ba'* (*ażina bi al-syai'*) bermakna mengetahui (*'alima*). Jika dipasangkan dengan *ilā* (*ażina ilā al-syai'*), maka bermakna mendengarkan (*istama'a*). Sedangkan jika pasangannya huruf *lām* (*ażina li al-syai'*), maka bermakna mengizinkan,[22] sebagaimana dalam QS. al-Ḥajj [22]: 39.

Ijin yang diberikan Allah ditunjukkan kepada orang-orang yang disebut sebagai *al-lażīna yuqātalūn*. Kata *yuqātilūna* merupakan bentuk plural dari *yuqātal* dengan bentuk dasarnya *qātala* (*ruba'ī*) yang di-*majhūl*-kan dengan kandungan makna memerangi (*ḥarabah*).[23] Dalam bentuk *śulaśi*-nya, kata ini bermakna membunuh (*amātah*).[24] *Qatala* dalam keadaan tertentu diiringi dengan *ba'* (*qatala bi al-syai'*) yang memiliki makna yang sama (membunuh), karena *ba'* berfungsi sebagai tambahan.[25] Akan tetapi, *ba'* dalam kalimat *bi annahum* bukan terkait dengan kata *qatala,* akan tetapi berhubungan dengan *uẓina,* sehingga berfaidah *sababiyah* yang menunjukkan sebab diberikan ijin[26] yang dijelaskan dengan kata *ẓulim*. Kata *ẓulim* hadir dalam bentuk pasif sebagai *khabar* dari *annahum.* Secara bahasa, kata yang disusun dengan huruf *ẓā', lām,* dan *mīm* menunjukkan makna meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya[27] atau lawan kata

---

[22] Ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb,* vol. 13 (Bairut: Dār al-Ṣādir, n.d.), 9.

[23] Ibrāḥīm Anīs et al., *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ,* vol. 2 (Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dawlīyah, 2004), 715.

[24] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 11: 547.

[25] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*.

[26] Muḥy al-Dīn bin Aḥmad Musṭafā Darwīs, *I'rāb Al-Qur'ān Wa Bayānuh,* vol. 6 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1415), 438.

[27] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 12: 373.

dari cahaya dan terang.[28] Kata ini juga bermakna aniaya (*jār*) dan melampaui batas (*jawāz al-ḥad*),[29] sehingga ijin untuk melakukan peperangan diberikan kepada orang yang diperlakukan tidak adil, dianiaya, atau tertindas.

Keadaan tertindas orang yang diberikan ijin dikuatkan pada redaksi *al-lażina ukhrijū min diyārihim bi gair ḥaq illa an yaqulū rabbunā Allah*. Penguatan sebab didasarkan pada posisi *al-lażina* yang menjadi *badal* dari *isim mauṣūl* sebelumnya, sehingga menjadi penjelas dari *żulim*. Sedangkan kata *kha-ra-ja* memiliki dua makna; mengeluarkan sesuatu (*al-nafāżu 'an al-syai'*) secara fisik dan gradasi dua warna.[30] Kata ini juga dapat bermakna keluar (*naqīḍ al-dukhūl*)[31] dan pengusiran (*ṭarada*). Sedangkan kata *al-diyār* terambil dari susunan kata *dāl-waw-rā'* yang bermakna melingkari sesuatu dengan sesuatu di sekelilingnya,[32] sehingga tempat yang dikelilingi bangunan dan halaman disebut rumah (*ad-dār*).[33] Kata *ad-dār* juga dapat bermakna kaum (*al-qabīlah*).[34] Makna ini menunjukkan ijin diberikan karena ada peristiwa pengusiran (mengeluarkan) dari rumah atau kaumnya. Sebab pengusiran disebutkan dengan redaksi *bi ghair ḥaq* yang mengesankan keadaan tertindas.

---

[28] Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, vol. 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1979), 468.

[29] Anīs et al., *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, 2: 577.

[30] Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, 2:175.

[31] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arab*, 2:249.

[32] Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, 2:310.

[33] Anīs et al., *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, 1:302.

[34] Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, 2:311.

Redaksi kalimat *bi gair ḥaq* berposisi sebagai *ḥāl*. Dalam kaidah bahasa, *ḥāl* merupakan sifat yang berfungsi untuk menjelaskan keadaan yang disifati. Kata *ḥaq* bermakna mengatur sesuatu dan membenarkannya.[35] Kata ini merupakan lawan kata dari batil.[36] Ibn Fāris mengungkapkan bahwa segala sesuatu yang dikembalikan terhadap *ḥaq* mengandung unsur kebaikan.[37] Abū Isḥāq, sebagaimana dikutip Ibn Manżūr menyebutkan makna *al-ḥaq* sebagai kewajiban menjalankan perintah Al-Qur'an dan Nabi.[38] Sedangkan penggunaan kata *illa* yang termasuk perangkat *istiṡnā'* berfungsi meniadakan penafian dalam redaksi *bi gair ḥaq* atau berkedudukan sebagai *istiṡnā' munqaṭi',*[39] sehingga mengandung makna lantaran atau tetapi (*lakin*).

Fragmen 2: Tujuan Izin Membalas Peperangan

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًاۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗۗ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ

Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa.

Hikmah di balik ijin untuk membalas perbuatan zalim yang dilakukan ditegaskan dalam fragmen kedua dari QS. Al-

[35] Ibid., 2:12.
[36] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arab*, 10:49.
[37] Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, 2:311.
[38] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 10:49.
[39] Darwīs, *I'rāb Al-Qur'ān Wa Bayānuh*, 6:438.

Ḥajj [22]:39-40. Indikator yang menunjukkan sebab pemberian ijin ditunjukkan dengan keberadaan kata *laulā, daf'un, huddimat, yużkaru*, *masājid* dan *Allah*. Potongan ayat pada bagian ini dibuka dengan huruf *wau* yang berfungsi sebagai *isti'nāfiyah* (permulaan). Sedangkan kata *laulā* yang merupakan huruf syarat yang masuk pada *jumlah ismīyah* dengan *khabar* (predikat) yang dibuang dan *jawab*-nya menggunakan huruf *lam* menunjukkan faidah *imtinā'īyah* (pengelakan).[40] Kondisi ini mengindikasikan bahwa *syarat* yang disebutkan bukanlah satu-satunya penyebab yang memunculkan *jawab*,[41] sehingga *daf'u Allah* bukan satu-satunya *syarat*. Kata *daf'u* merupakan *masdar* dari *dafa'a-yadfa'u* yang bermakna menyingkirkan sesuatu. Sedangkan *al-dufā'* yang merupakan bentuk *maṣdar*-nya mengandung makna menolak arus yang sangat besar.[42] Ibn Manẓūr memaknai *daf'u* dengan arti menghilangkan dengan menggunakan kekuatan. Sedangkan *al-duffā'* yang merupakan bentuk *masdar* lain dari *dafa'a* bermakna banjir yang besar.[43] Sedangkan al-Iṣfahānī memaknai *daf'u* pada ayat ini dengan arti perlindungan, pertahanan, atau penjagaan,[44] sebagai syarat kemunculan jawab.

Jawab dari *syarat* yang dibuka oleh *laulā* menggunakan *lām* yang bergabung dengan kata *hudimat* yang berbentuk

---

[40] Abu al-Qāsim Abd ar-Raḥmān, *Hurūf al-Ma'ānī* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1984), 4.

[41] Abd Allāh bin Abd ar-Raḥmān Ibn 'Aqīl, *Syarḥ Ibn 'Aqīl 'Alā Alfiyah Ibn Mālik,* vol. 4 (Kairo: Dār at-turāṡ, 1980), 47.

[42] Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, 2:288.

[43] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 8:86.

[44] al-Husain bin Muḥammad ar-Rāgib Al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Qalam, 1412), 316.

pasif (*majhūl*). Kata yang tersusun dari *ha'-dāl-mīm* bermakna meletakkan atau menempatkan bangunan.[45] Bentuk isimnya, *al-hadm* bermakna kebalikan atau lawan dari membangun bangunan atau memindahkan rumah (*qal'u al-madari (al-buyūt)*).[46] Kata *al-hadmu* yang bentuk jamaknya *al-ahdām* memiliki arti menghilangkan atau merobohkan bangunan.[47] Kata *hadama* dalam Al-Qur'an hanya terdapat satu kata saja yang termuat dalam QS. al-Hajj [22]:40 dalam bentuk *lahuddimat* yang memiliki subjek pengganti (*nāib al-fā'il*) *ṣawāmi'* yang diikuti oleh kata *biya', ṣalawāt,* dan *masājid* yang berposisi sebagai *aṭaf*.

Kata *masājid* merupakan bentuk plural dari *al-masjad* atau *al-masjid* yang berasal dari kata *sajada-yasjudu* dengan kandungan makna meletakkan dahi ke bumi. Ibn Fāris berpendapat bahwa kata yang tersusun dari *sin-jīm-dāl* memiliki makna ketundukan dan penyerahan. Ibn Fāris juga mengutip pendapat Abū 'Amar yang menyebutkan *sajada* bermakna menundukkan dan membungkukkan kepala.[48] Sujud tidak hanya dimaknai dalam konteks ibadah, akan tetapi juga bermakna penghormatan. Az-Zujāj, sebagaimana dikutip Ibn Manẓūr menyatakan bahwa setiap tempat yang digunakan untuk ketundukan merupakan masjid. Masjid juga disebut sebagai nama rumah atau tempat yang digunakan untuk bersujud.[49] Adapun kata *yużkaru* berbentuk pasif yang berasal dari kata *żakara-yażkuru*. Kata *al-żikr* mempunyai arti

---

[45] Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah*, 6:41.
[46] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 12:603.
[47] Al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur'ān*, 835.
[48] Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah*, 3:133.
[49] al-Miṣrī, *Lisān Al-āb*, 3:204.

menjaga atau mengingat sesuatu secara spontan yang diucapkan oleh lisan. Sedangkan *ażkurū* bermakna *adrusū* (ambilah pelajaran).[50] Kata *al-żikru* juga mempunyai arti menghadirkan sesuatu di dalam hati ataupun pada perkataan.[51]

Kata *yużkar* memiliki subjek pengganti *ism Allah* dengan bentuk *iḍāfah.* Kata *ism* memiliki makna penanda atas sesuatu agar diketahui.[52] Beberapa kalangan berbeda pendapat tentang asal dari kata ini. Ibn Manżūr ber-pandangan, asal kata *al-ism* terambil dari kata *samuhu* yang bermakna pengenal (*alamāh*). Beberapa kalangan lain ber-pendapat kata *al-ism* berasal dari kata *samawa* yang bermakna tinggi. Meskipun demikian, makna *al-ism* dimaknai sebagai penanda untuk mengenalkan sesuatu.[53] Abū Isḥāq yang dikutip Ibn Manẓūr menyebutkan kata *al-ism* mengacu pada makna (*al-dalālah 'alā al-ma'nā*).[54] Sedangkan kata *Allah* berasal dari kata *Ilah* yang bermakna segala sesuatu yang disembah.[55] Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ibn Fāris yang menyebutkan kata yang tersusun dari *alīf-lām-hā'* memiliki makna penyembahan (*at-ta'abbud*).[56] Jika kata ini hadir dalam bentuk plural, *ālihah* atau *al-ālihah* bermakna *al-aṣnām* (berhala), karena masyarakat Arab berkeyakinan bahwa sesuatu yang pantas disembah adalah berhala. Nama

[50] Ibid., 4:308.
[51] Al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur'ān*, 328.
[52] Anīs et al., *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, 1:425.
[53] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 13:401.
[54] Ibid., 13:402.
[55] Ibid., 13:467.
[56] Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lugah*, 1:127.

tersebut mengikuti atas keyakinan mereka, tidak pada makna hakikatnya.[57]

b. Analisis Intratekstual

Penelusuran makna kata melalui analisis linguistik dikuatkan pada bagian ini dengan menelusuri makna kata kunci yang disebutkan sebelumnya di berbagai ayat lain. Penelusuran terhadap makna lain yang terkandung dalam beberapa kata kunci digunakan sebagai pembanding dan melihat penggunaan kata tersebut pada masa pewahyuan (*quranic meaning*).[58] Perbandingan makna tidak dilakukan pada keseluruhan kata kunci, akan tetapi hanya beberapa kata kunci yang dianggap memiliki urgensi dalam proses pengembangan makna. Kata kunci yang dipilih untuk dilakukan penelusuran terhadap kata yang sama di berbagai ayat adalah *ẓulimū, ḥaq, dafa'a, hudimat, sajada,* dan *yużkar.* Penelusuran terhadap sebagian kata kunci diperlukan untuk memperkuat penemuan makna yang dilakukan dalam analisis linguistik.

Kata yang tersusun dari *ẓā'-lām-mīm* dengan beragam derivasinya terdapat 47 bentuk dalam Al-Qur'an. Masing-masing bentuk kata memiliki perbedaan makna didasarkan pada kriteria ayatnya. Sedangkan dalam bentuk *ẓulimū* terulang tiga kali di tiga surah. Perbedaan makna kata *ẓalama* dapat dilihat pada tabel di bawah.

---

[57] al-Miṣrī, *Lisān Al-'Arāb*, 13:467.

[58] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 142.

Tabel 2. Perkembangan makna *ẓalama*

No	Surah	Ayat	Kategori	Makna
1.	Al-A'rāf [7]: 103	ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ مُّوْسٰى بِاٰيٰتِنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَا۟ىِٕهٖ فَظَلَمُوْا بِهَ	Makkiyah	Ingkar
2.	Hūd [11]: 18	اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ	Makkiyah	Syirik
3.	Al-Syūrā [42]: 41	وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰۤىِٕكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍۗ	Makkiyah	Aniaya
4.	Al-Kahf [18]: 33	كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ اُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِّنْهُ شَيْـًٔاۙ وَّفَجَّرْنَا خِلٰلَهُمَا نَهَرًاۙ	Makkiyah	Kurang
5.	Al-Baqarah [2]: 57	وَمَا ظَلَمُوْنَا وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ	Madaniyah	Membahayakan
6.	Ali Imran [3]: 182	وَاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِۚ	Madaniyah	Tidak adil
7.	Al-Nisā' [4]: 30	وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا	Madaniyah	Membunuh
8.	al-Ṭalāq [65]: 1	وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ	Madaniyah	Dosa

Perkembangan makna *ẓalama* memiliki signifikansi berbeda didasarkan kriteria ayatnya. Ayat yang mengandung diksi *ẓalama* menekankan makna pada pengingkaran terhadap ayat-ayat yang diturunkan oleh Allah. Makna tersebut berkembang pada kekufuran, karena mengingkari ketuhanan. Sedangkan makna *ẓalama* pada ayat Madaniyah berkaitan dan berhubungan dengan manusia, keadilan, dan perbuatan dosa yang lebih bernuansa pada dimensi sosial peribadatan. Kandungan makna yang mengarah pada kebolehan pembalasan hanya terkandung pada QS. al-Ḥajj [22]:39-40 dan asy-Syūrā [42]:41. Kesamaan dua ayat ini terletak pada keberadaan diksi *ḥaq* sebagai batas kriteria aniaya yang dilakukan, sehingga kebolehan membalas hanya di dasarkan pada perbuatan yang melampaui batas. Meskipun pada kasus QS. al-Syūrā pilihan untuk memaafkan lebih diutamakan.[59]

Perubahan makna juga terkandung dalam kata *masjid* yang dipengaruhi oleh struktur sintagmatis dan konteks ayatnya. Kata *masjid* dalam bentuk *masājid* terulang enam kali dalam beberapa ayat.[60] Setiap kata merujuk pada makna spesifik yang dipengaruhi oleh konteks ayat.

Tabel 3. Perubahan makna kata *masājid*

No.	Surah	Ayat	Kategori	Makna
1.	Al-Jinn [72]: 18	وَّاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًاۖ	Makkiyah	Tempat sujud

[59] Wahbah Az-Zuḥailī, *At-Tafsīr Al-Munīr Fī Al-'Aqīdah Wa Asy-Syari'ah Wa Al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009).

[60] Arent Jan Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm* (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1945), 345.

2.	Al-Baqarah [2]: 114	وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَاۗ	Madaniyah	Baitulmaqdis
3.	Al-Baqarah [2]: 187	وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَۙ فِى الْمَسٰجِدِ	Madaniyah	Masjid secara umum
4.	Al-Ḥajj [22]: 40	وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًاۗ	Madaniyah	Masjid secara umum
5.	At-Taubah [9]: 17	اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ	Madaniyah	Masjidilaram
6.	At-Taubah [9]: 18	اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ	Madaniyah	Masjidilaram

Identitas makna *masājid* yang dituju dalam beberapa ayat berkaitan dengan konteks ayat dan kandungan pesannya. Pandangan yang sama juga diberikan oleh Ḥusain bin Muḥammad dengan menampilkan tujuh macam bentuk makna yang terkandung dalam redaksi *masjid*.[61]

Kata *żakara* dengan beragam derivasinya disebut dalam Al-Qur’an sebanyak 107 varian kata dengan jumlah keseluruhan sebanyak 292 kata.[62] Sedangkan dalam bentuk *fi’il mudhāri’,* baik dalam bentuk plural maupun pasifnya terulang 28 kali dalam beberapa ayat.[63] Dalam *al-Wujūh wa*

[61] Ḥusain bin Muḥammad Ad-Dāmagānī, *Qāmūs Al-Qur’ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur’ān Al-Karīm* (Beirut: Dār al-’Ilm li al-Malāyin, 1983), 231.

[62] Muḥammad Zakī Muḥammad Khaḍr, ‘*Mu’jam Kalimāt Al-Qur’ān Al-Karīm*’, vol. 11 (Qum, 2005), 2.

[63] QS. Al-Baqarah [2]:114 dan 269; QS. Alī Imrān [3]:7 dan 191; QS. Al-Nisā’ [4]:142; QS. Al-An’ām [6]:121, 126, dan 138; QS. Al-A’rāf [7]:26 dan 130; QS. Al-Anfāl [8]:57; QS. At-Taubah [9]:126; QS. Ibrāhīm [14]:52; QS. Al-Naḥl [16]:13; QS. Al-Isrā’ [17]:41; QS. Maryam [19]:67; QS. Al-Anbiyā’ [21]:36 dan 60; QS. Al-Ḥajj [22]:28, 34,

al-Nażā'ir, Muqātil bin Sulaimān menyebut kata *al-żikr* mengandung 16 macam bentuk makna. *Pertama,* bermakna taat dan beramal saleh (QS. Al-Baqarah [2]:102). *Kedua,* bermakna berzikir dengan lisan (QS. Āli Imrān [3]:191). *Ketiga,* bermakna berzikir di hati (QS. Āli Imrān [3]:135). *Keempat*, bermakna perintah (QS. Maryam [19]:41). *Kelima*, bermakna mengingat-ingatlah (QS. QS. Al-Baqarah [2]:63). *Keenam*, bermakna kemuliaan (QS. al-Anbiyā' [21]:10). *Ketujuh*, bermakna nasihat atau peringatan (QS. al-An'ām [6]:44). *Kedelapan,* bermakna adanya sebuah kabar (QS. al-Anbiyā' [21]:24). *Kesembilan,* bermakna wahyu (QS. Ṣad [38]: 8). *Kesepuluh,* bermakna Al-Qur'an (QS. al-Anbiyā' [21]:50). *Kesebelas,* bermakna Taurat (QS. al-Anbiyā' [21]:7). *Kedua belas,* bermakna *Lauḥ al-Maḥfūẓ* (QS. al-Anbiyā' [21]:105). *Ketiga belas,* bermakna sebagai penjelas (QS. Ṣad [38]:1). *Keempat belas,* bermakna renungan atau supaya berpikir (QS. Ṣad [38]:87). *Kelima belas,* bermakna salat lima waktu (QS. al-Baqarah [2]: 239. *Keenam belas,* bermakna salat Jumat (QS. al-Jum'ah [62]:9).[64] Akan tetapi, jika kata *żakara* bergabung dengan kata Allah, makna yang dituju menunjukkan pengertian berzikir (QS. al-Baqarah [2]:114 dan QS. an-Nūr [24]:36).

Penyebutan Allah dalam Al-Qur'an tidak selalu merujuk pada umat Islam. Beberapa ayat menggunakan diksi Allah dengan konteks kaum pagan, yakni QS. Luqmān [31]: 32 dan QS. al-'Ankabūt [29]: 65.

---

dan 40; QS. An-Nūr [24]:36; QS. Al-Furqān [25]:50 dan 62; QS. Al-Ṣaffāt [37]:13; QS. Al-Muddaṡṡir [74]:56; QS. 'Abasa [80]:4; QS. Al-A'lā [86]:10.

[64] Muqātil bin Sulaimān, *Al-Wujūh Wa Al-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-'Aẓīm* (Baghdad: Maktabah ar-Rusyd, 2011), 59–63.

وَاِذَا غَشِيَهُمْ مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ەۚ فَلَمَّا نَجّٰىهُمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌۗ وَمَا يَجْحَدُ بِاٰيٰتِنَآ اِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُوْرٍ

Apabila mereka digulung ombak besar seperti awan tebal, mereka menyeru kepada Allah dengan memurnikan ketaatan hanya bagi-Nya. Kemudian, ketika Allah menyelamatkan mereka sampai di daratan, sebagian kecil (saja) di antara mereka yang tetap menempuh jalan yang lurus. Tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami selain pengkhianat yang tidak berterima kasih.

فَاِذَا رَكِبُوْا فِى الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ەۚ فَلَمَّا نَجّٰىهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَۙ

Apabila naik ke dalam bahtera, mereka berdoa kepada Allah dengan penuh rasa pengabdian (ikhlas) kepada-Nya. Akan tetapi, ketika Dia (Allah) menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah).

Keberadaan kata Allah dalam dua ayat tersebut mengungkap perasaan fitrah kaum musyrik yang menunjukkan pengakuan keesaan Allah dalam keadaan bahaya.[65] Dua ayat ini menunjukkan pengetahuan kalangan musyrik terhadap kekuatan dan perlindungan Allah untuk menyelamatkan mereka dalam keadaan yang membahayakan. Hal ini juga mengindikasikan keselarasan pandangan al-Rāzī yang menyebutkan kata *ism Allah* terikat dengan *ṣawāmi', biya', ṣalawāt,* dan *masājid* karena keseluruhan tempat dikumandangkan *ism Allah* dalam kuantitas yang banyak sebagai simbol dari ketauhidan yang merupakan pokok agama.[66]

Perlindungan terhadap beragam tempat yang senantiasa menyebut nama Allah ditunjukkan dengan

[65] Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Gaib,* vol. 25 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 76.
[66] Ibid., 23:230.

menyebutkan kata *dafa'a.* Kata ini dalam Al-Qur'an terulang 10 kali dalam beragam bentuknya.[67] Sedangkan kata *dafa'a* yang berkumpul dengan kata Allah hanya dua ayat (QS. al-Baqarah [2]:251 dan Al-Ḥajj [22]:40) dengan bentuk yang sama menggunakan huruf syarat yang dijawab dengan *lām* yang berfaedah *imtinaiyah* dengan konteks alasan ijin peperangan. Perubahan makna kata *dafa'a* merupakan dampak dari pasangan huruf yang menyertainya. Kata *dafa'a* dalam QS. an-Nisā' [4]:7 disertai dengan huruf *ilā* yang menjadikan maknanya menjadi *al-inālah* (memperoleh, mendapatkan, atau menghasilkan). Sedangkan kata *dafa'a* yang disertai dengan huruf *'an* mengandung makna *al-himāyah* (perlindungan, pertahanan, atau penjagaan) sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Ḥajj [22]:38; 40 dan QS. al-Ma'ārij [69]: 2-3.[68] Adapun kata *hudima* hanya terulang satu kali dalam Al-Qur'an yang terdapat dalam QS. Al-Ḥajj [22]:40.

Kata lain yang semakna dengan *hudima* hadir dengan penggunaan kata *khariba* yang terkandung dalam QS. al-Baqarah [2]:114. Kandungan makna yang dituju dengan diksi yang hampir sama terkandung dalam ayat tersebut.

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَاۗ اُولٰۤىِٕكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَاۤىِٕفِيْنَ ەۗ لَهُمْ فِى الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

Siapakah yang lebih zalim daripada orang yang melarang masjid-masjid Allah digunakan sebagai tempat berzikir di dalamnya dan berusaha merobohkannya? Mereka itu tidak pantas memasukinya,

[67] Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, 260.
[68] Al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur'ān*, 316.

kecuali dengan rasa takut (kepada Allah). Mereka mendapat kehinaan di dunia dan mendapat azab yang berat di akhirat.

Para penafsir berselisih tentang konteks diturunkan ayat tersebut apakah diturunkan berkaitan dengan persoalan Nabukadnesar yang hendak menghancurkan Bait al-Maqdis atau upaya orang kafir Quraisy yang menghalangi Nabi salat di dekat Ka'bah. Perbedaan ini ditanggapi dengan mengambil keumuman ayatnya, sehingga dimaknai segala perilaku yang menghancurkan bangunan atau menghalangi untuk meng-esakan Tuhan dalam ibadah. Kesamaannya juga terdapat pada penggunaan kata *ẓalama* dalam bentuk pertanyaan pengingkaran (*istifhām inkārī*) yang berfaedah penolakan (*yufīd al-nafy*)[69] terhadap upaya penghalangan menjadikan masjid sebagai tempat berzikir yang disebut sebagai upaya penganiayaan.[70] Penghancuran dan penghalangan terhadap ibadah yang ditunjukkan ayat tersebut memiliki signifikansi yang sama dengan QS. Al-Ḥajj [22]:40 yang menggunakan redaksi *hadama*.

c. Analisis Intertekstual

Penguatan makna yang dihasilkan dari analisis linguistik dan intratekstual dikuatkan dengan menghadirkan penguatan makna kata melalui identifikasi penggunaannya terhadap teks-teks lain yang semasa. Penelusuran terhadap teks lain digunakan dalam analisis intratekstual dengan melibatkan beberapa kata kunci yang diperlukan untuk

---

[69] Maḥmūd bin Umar Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr Al-Kasysyāf,* vol. 1 (Bairut: Dār al-Ma'ārif, 2009), 179.

[70] Az-Zuḥailī, *At-Tafsīr Al-Munīr Fī Al-'Aqīdah Wa Asy-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, 1:279.

dilakukan pendalaman dengan menggunakan hadis dan kitab suci lainnya. Analisis intertekstual dilakukan untuk menemukan relasi makna dan pesan antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an dengan cara membandingkannya.[71]

1) Hadis

Ijin yang diberikan Allah dalam QS. Al-Ḥajj [22]:39 berkaitan dengan tindakan aniaya yang dialami mereka dengan menggunakan diksi *yuqātalūn* dan *ẓulim*. Kata *yuqātalūn* dalam beberapa riwayat digunakan untuk menunjukkan makna peperangan. Meskipun dalam riwayat hadis ditemukan redaksi peperangan, beberapa hadis lain menunjukkan batasan dan etika yang jelas tentang pelak-sanaannya dengan tidak berbuat curang, menghianati perjanjian, tidak merusak jasad, tidak membunuh anak-anak, dan tidak membunuh musuh yang ada di dalam tempat ibadah.[72] Bahkan, dalam riwayat Abī al-Bukhtarī diceritakan kisah pengepungan Salmān al-Fārisī terhadap salah satu istana Persia. Salmān dikisahkan tidak langsung menyerang, akan tetapi mengajak mereka terlebih dahulu untuk memeluk Islam.[73] Sedangkan kata *ẓulim* menunjukkan makna melam-

[71] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*.

[72] Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal,* vol. 3 (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1990), 218.

[73] Muḥammad bin 'Isā At-Tirmiżī, *Sunan At-Tirmiżī,* vol. 4 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), 119.

paui batas (*man ẓalama qīda syibrin*[74] atau *fa man zād 'alā hażā au naqaṣa fa qad ẓalama wa asā'a*[75]).

2) Alkitab

Penunjukan makna yang sama terhadap kandungan QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 dengan ayat-ayat Bibel terdapat dalam Yohannes [16]:1-5.[76] Dalam ayat tersebut disebutkan keterangan yang menunjukkan peringatan tentang kemungkinan mereka akan diusir dari sinagoge.

Semua ini telah Aku katakan kepadamu supaya kamu tidak terguncang. Mereka akan mengusirmu dari sinagoge. Bahkan, waktunya akan tiba bahwa setiap orang yang membunuhmu akan berpikir bahwa mereka sedang berbakti kepada Allah. Dan, hal-hal itu akan mereka lakukan karena mereka tidak mengenal Bapa ataupun Aku. Akan tetapi, semua itu sudah Aku katakan kepadamu supaya apabila waktunya datang, kamu ingat bahwa Aku telah mengatakannya kepadamu. Dan, hal-hal ini tidak Aku katakan kepadamu pada awalnya karena Aku masih bersamamu.

Konteks ayat ini berkaitan dengan konfrontasi kalangan Yahudi terhadap upaya misionaris yang disebabkan karena unsur kebencian. Pada bagian ayat sebelumnya, Yohannes 15: 18-25 dijelaskan tentang larangan untuk menyebarkan kebencian di dunia, kecuali bagi orang yang

---

[74] Muslim bin Al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* vol. 3 (Bairut: Dār Iḥyā' at-turāṡ, 1900), 231.

[75] Sulaimān bin Al-Asy'aṡ, *Sunan Abī Dāwud,* vol. 1 (Libanon: Dār al-Risālah, 2009), 95.

[76] 'Offenbarung Des Johannes 16:1-7 > The World of the Qur'an Surah 22 Verse 39 | Corpus Coranicum', *Corpuscoranicum.De*, accessed August 24, 2022, https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/22/verse/39/intertexts/53.

dianggap menolak wahyu Tuhan. Orang tersebut diidentifikasi sebagai musuh yang selalu berupaya memunculkan konfrontasi yang melahirkan tindakan penganiayaan. Bagian dari bentuk konfrontasi yang dilakukan kalangan Yahudi kepada mereka adalah tindakan pengusiran dari sinagoge,[77] yang merupakan tempat ibadah Yahudi. Pengusiran tersebut sebagai upaya untuk meniadakan aktivitas ibadah yang setara maknanya dengan *hudima*.

d. Analisis Konteks Historis

Pendalaman makna QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 dilakukan dengan memperhatikan konteks penurunan ayat melalui konteks makro dan mikronya. Konteks makro merupakan keadaan masyarakat Arab secara umum di saat penurunan Al-Qur’an. Sedangkan konteks mikro merupakan peristiwa yang berkaitan langsung dengan alasan di balik pewahyuan ayat.[78] Berkaitan dengan konteks mikronya, al-Syuyuṭī menyebutkan riwayat dari Ibn Abbās,[79]

عن ابن عباس قال خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَكَّةَ فَقَالَ أَبُوْ بَكْرٍ أَخْرَجُوْا نَبِيَّهُمْ لَيَهْلِكُنَّ فَأَنْزَلَ اللهُ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير

Dari Ibn Abbās, ia berkata: Nabi Muḥammad pergi meninggalkan Makkah. Lalu Abū Bakar berkata, “mereka telah mengusir Nabi mereka, sungguh mereka akan binasa”. Lalu turunlah ayat uzina li al-lażīn yuqātilūn bi annahum żulimū wa inna Allah ‘alā naṣrihim la qadīr (diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi

---

[77] John Borton and John Muddiman, *Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton and John Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2007), 989.

[78] Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*.

[79] Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī, *Lubāb An-Nuqūl Fī Asbāb An-Nuzūl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002), 177.

karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuasa membela mereka)

Riwayat yang sama dihadirkan oleh al-Wāḥidī sebagai penyebab diturunkan ayat tersebut. Menurutnya, ayat ini berkaitan dengan perilaku orang-orang musyrik Makkah yang menganiaya beberapa sahabat Nabi. Pada saat itu, belum ada petunjuk yang diberikan Allah untuk merespons tindakan tersebut. Para sahabat mengadukan kepada Nabi. Nabi bersabda, "bersabarlah kalian, karena belum ada perintah bagiku untuk melakukan peperangan", hingga Nabi mulai berhijrah ke Madinah dan Allah menurunkan ayat ini.[80] Al-Zuhaylī mengidentifikasi ayat ini turun di tahun kedua setelah Nabi berada di Madinah.[81] Hal ini menunjukkan bahwa izin untuk berperang diperbolehkan ketika umat Islam berada dalam keadaan yang stabil secara akidah dan politik.

Penyebutan peristiwa dalam konteks mikro berkesesuaian dengan peristiwa perjalanan dakwah Nabi dari Makkah hingga hijrah ke Madinah. Ijin untuk memberikan perlawanan terhadap orang-orang kafir Makkah yang telah menganiaya diberikan Allah pada saat Nabi telah berada di Madinah. Sebelum itu, Nabi hanya diizinkan untuk menyampaikan dakwah dengan cara yang damai. Setiap gangguan, celaan, dan penganiayaan yang dihadapinya harus direspons dengan kesabaran dan sikap memaafkan. Keadaan ini berlangsung hingga mereka diusir, diembargo, dan disiksa secara fisik dan mental. Beberapa diantara mereka memilih

[80] Alī bin Aḥmad Al-Wāḥidī, *Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur'ān* (al-Dammām: Dār al-Iṣlāḥ, 1992), 309.

[81] Az-Zuḥailī, *At-Tafsīr Al-Munīr Fi Al-'Aqīdah Wa Asy-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, 17:229.

untuk meninggalkan Makkah dengan mencari suaka ke Habasyah atau ke Yasrib (Madinah).[82] Pada saat orang-orang mukmin berada di Madinah, mereka masih dianiaya dengan jalan peperangan. Ibn Hisyām meriwayatkan perang pertama yang diikuti Rasul setelah Hijrah adalah perang Waddar menghadapi kaum kafir Makkah.

Penelusuran terhadap makna historis QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 menunjukkan kebolehan orang-orang Islam yang telah berpindah ke Madinah yang sebelumnya dizalimi untuk berjihad. Kandungan pesan yang diperoleh merupakan hasil dari konstruksi makna yang dibangun atas penelusuran terhadap kata kunci yang dipilih. Kata *użna* yang disandingkan dengan *lām* menunjukkan makna kebolehan bagi orang-orang yang diperangi. Kata *użina* hadir dalam bentuk pasif, sehingga subjeknya disembunyikan.

Identifikasi atas subjek diketahui melalui analisis konteks historis yang merujuk pada kaum mukmin yang telah hijrah ke Madinah (Muhajirin) yang selama ini mengalami penganiayaan di saat berada di Makkah. Pemberian izin disebabkan karena mereka telah dianiaya didasarkan pada keberadaan *bā' sababiyah* yang dilanjutkan dengan kata *ẓulim*. Perubahan makna kata *ẓalama* berlangsung disebabkan penyesuaian konteks ayat (*siyāq al-kalām*) dengan misi dakwah Nabi. Penguatan makna aniaya dalam kandungan kata *ẓalam* dikuatkan oleh keberadaan kata *ḥaq* pada redaksi *al-lażīn ukhrijū in diyārihim bi ghair ḥaq.*

[82] Abd al-Mālik bin Hisyām, *As-Sīrah An-Nabawiyah Li Ibn Hisyām,* vol. 2 (Beirut: Dār al-Jair, 1990), 313.

Kaitan kata *ḥaq* dalam penekanan kata *ẓulim* dengan makna aniaya didasarkan pada dua alasan. *Pertama,* penyebutan kata *ẓalama* yang disebut bersamaan dengan *ḥaq* pada QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 menunjukkan pesan yang sama tentang kebolehan membalas. *Kedua,* kata *ḥaq* berhubungan dengan *ẓulim* melalui kata penghubung *al-lażīna ukhrijū* yang berkedudukan sebagai penguat dari kata *al-lażīna yuqātalūn* sehingga subjek yang diberikan izin untuk berperang diperjelas kembali agar tidak memunculkan multi-interpretasi. Keberadaan penguat menekankan pemberian izin untuk berperang dikhususkan pada orang mukmin yang diperangi karena teraniaya, yaitu orang yang diusir dari kampung halamannya sehingga mereka berpindah tanpa alasan yang benar lantaran mengesakan Allah. Kebolehan untuk melakukan jihad (perang) diberikan untuk menjaga kontinuitas eksistensi tempat ibadah yang digunakan untuk menyebut nama Allah sebagai simbol keagamaan. Pandangan ini dihasilkan dari makna *dafa'a* yang memiliki makna sinonim dengan *kharaba* yang menunjukkan makna menghalangi ibadah.

2. Signifikansi Historis Ayat

Penelusuran melalui analisis linguistik, intertekstual, intratekstual, dan historis memberikan gambaran terhadap signifikansi historis yang terkandung dalam QS. Al-Ḥajj [22]: 39-40. Terdapat tiga pesan utama yang terkandung dalam QS. Al-Ḥajj [22]:39-40.

a. QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 mengandung peringatan untuk tidak melakukan tindakan kezaliman atau penganiayaan terhadap sebagian manusia, kelompok, dan golongan yang

lain lantaran perbedaan keyakinan. Penganiayaan yang disebabkan perbedaan keyakinan disebut Al-Qur'an sebagai tindakan yang tidak beralasan. Tindakan ini akan berdampak pada kehancuran agama yang disebutkan secara simbolik.

b. QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 secara implisit menginformasikan dan menjelaskan terkait kebebasan beragama dan toleransi beragama. Pencegahan terhadap sikap intoleransi yang disebut sebagai tindakan zalim yang berdampak pada kehancuran tempat ibadah sebagai simbol ketiadaan agama diwujudkan melalui pemberian izin untuk memberikan perlawanan dalam bentuk yang sama.
c. Pengakuan eksistensi keyakinan yang personal sebagai alasan perizinan perang sebagai langkah preventif untuk menolak kehancuran agama yang lebih besar menunjukkan jaminan kebebasan individu dan institusi agama.
d. Kebolehan dalam membalas perbuatan aniaya dengan bentuk yang sama dikhususkan pada golongan-golongan tertentu yang telah dianiaya dalam bentuk pengusiran dari tanah airnya yang telah matang dan siap secara akidah dan politik. Kategori khusus yang diberikan Allah dalam ayat ini menunjukkan pembalasan dalam beragam bentuknya hanya berlaku bagi kalangan yang memiliki kriteria yang sama dengan kriteria yang disebutkan dalam QS. Al-Ḥajj [22]: 39-40.

Signifikansi Fenomenal Dinamis (*al-Magzā al-Mutaḥarik*) QS. Al-Ḥajj [22]:40

Pesan utama QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 menunjukkan upaya penjagaan Allah terhadap aktivitas ibadah manusia yang disimbolkan dengan penyebutan tempat ibadah masing-masing agama. Keberadaan tempat ibadah yang disebut secara spesifik berkaitan dengan eksistensi agama-agama tersebut sebelum Islam hadir. Penguatan aspek ibadah ditunjukkan dengan penggunaan diksi *an yaqulū rabbunā Allah.* Kalimat ini merepresentasikan pengakuan keimanan yang berbeda dan minoritas dari keimanan yang ada di Makkah secara mayoritas. Konfrontasi kelompok mayoritas terhadap minoritas disebut sebagai tindakan aniaya yang harus dicegah dengan cara yang sama. Terlebih, sebab diizinkan perang dalam ayat tersebut diperjelas dengan peristiwa pengusiran tanpa disertai alasan yang benar, sehingga kebolehan berperang merupakan sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan utama dalam memberikan perlindungan terhadap kebebasan beragama yang memiliki esensi yang sama, yakni penghambaan kepada Tuhan. Esensi penghambaan diwakili dengan diksi *yużkar fihā ism Allah* yang menunjukkan konsep ketuhanan masing-masing agama. Hal yang sama disebutkan Izutsu dengan memberikan makna relasional atas makna kata Allah yang merujuk pada Tuhan dalam persepsi masing-masing agama.[83] Pencegahan segala bentuk tindakan yang mengganggu penghambaan yang

[83] Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2002), 104.

berpusat di tempat ibadah menjadi sarana untuk menjaga aktivitas ibadah yang menjadi pesan utama ayat.

Perlindungan terhadap aktivitas ibadah yang menjadi tujuan utama izin untuk berperang menunjukkan perhatian Al-Qur'an yang besar terhadap perilaku toleransi antar umat beragama. Pemberian izin untuk berperang ditujukan untuk menjaga eksistensi tempat-tempat ibadah yang di dalamnya banyak dikumandangkan nama Allah. Kebolehan (izin) bertujuan untuk perlindungan (protektif) dari kemusnahan (*hudima*). Aspek kebebasan dari peng-hancuran merupakan bentuk dari sikap toleran yang disebut Vogt sebagai aspek yang berbeda dengan hak. Hak justru menjadikan seseorang berkonfrontasi dan melakukan tindakan represi kepada orang lain yang dianggap mengambil kebebasannya untuk mendapatkan hak.[84] Ayat ini justru menolak keberhakan seseorang atau suatu kaum atas keyakinan tunggal yang mereka yakini. Penolakan tersebut secara tegas diungkapkan dengan *illā an yaqūlū rabbunā Allah* (lantaran mereka berkata: "Tuhan kami adalah Allah") yang menjadi alasan penganiayaan dan pengusiran. Pengakuan kaum mukmin terhadap keyakinannya menjadi sesuatu yang berbahaya dan ancaman karena menyangkut keberhakan mereka terhadap ketunggalan penghambaan. Hal ini juga ditemukan oleh Sahiron dengan menyimpulkan bahwa kaum kafir Makkah menutup segala keyakinan di luar keyakinan yang mereka anut.[85] Kesadaran terhadap hak yang sama untuk

[84] W. P. Vogt, *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference* (London: SAGE Publications, 1997), 12–13.

[85] Sahiron Syamsuddin, "A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (Jihad)," in *(Un)Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims*

menjalankan ibadah tidak dimiliki oleh kaum kafir Makkah yang menjadi penyebab diizinkan memerangi mereka.

Kesamaan hak yang ditekankan dalam QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 ditunjukkan dengan pengenalan konsep yang sama tentang mekanisme beribadah yang disebut dengan redaksi *yużkar fihā ism Allah*. Para penganut agama Majuzi, Yahudi, dan Kristen yang disebut dengan simbol tempat ibadahnya secara berurutan melakukan rutinitas ibadah yang sama sesuai dengan keyakinan dan persepsi Tuhan yang diyakini. Dasar ini cukup untuk menunjukkan kesamaan hak dan menolak keberhakan penghambaan sebagai kunci dari tindakan toleransi dalam beragam literatur ilmu sosial.[86] Terlebih, alasan penganiayaan yang bersifat pribadi (*rabbunā Allah*) dengan pemberian izin untuk menolak institusi agama melambangkan perintah inklusif dalam beragama. Penerimaan beragam keyakinan dengan segala bentuk mekanisme peribadatan, baik yang minoritas maupun yang mayoritas menjadi pemicu penciptaan *peace maker* dalam konteks bernegara yang multikultural. Habermas menyebut aspek penghargaan terhadap keyakinan menjadi motor perdamaian dalam kehidupan yang beraneka ragam budaya. Karena budaya, sebagaimana agama membutuhkan kebebasan aktualisasi diri yang membutuhkan jaminan keamanan dari berbagai bentuk intervensi dan represi.[87]

---

and Christians, ed. Roberta R. Kings and Sooi Ling Tan (Oregon: Cascade Books, 2014), 112.

[86] Evi Velthuis, Maykel Verkuyten, and Anouk Smeekes, "The Different Faces of Social Tolerance: Conceptualizing and Measuring Respect and Coexistence Tolerance," *Social Indicators Research* 158, no. 3 (2021): 1105–1125.

[87] Jürgen Habermas, "Religious Tolerance—The Pacemaker for Cultural Rights," *Philosophy* 79, no. 1 (2004): 5–18.

Jaminan terhadap hak kebebasan beragama ditempuh dalam ayat tersebut dengan izin peperangan sebagai sarana untuk mencapai sikap toleransi antar agama sebagai tujuan utamanya.

Pemenuhan hak umat beragama yang ditunjukkan oleh QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 menekankan pemenuhan dalam beberapa aspek; penghormatan, perlindungan, dan pelestarian. Aspek penghormatan dilakukan oleh kalangan mayoritas untuk menghargai keyakinan personal tentang ketuhanan yang diproklamirkan oleh kelompok minoritas. Superioritas yang dimiliki oleh kelompok mayoritas digunakan untuk melakukan perlindungan dan menjamin pemenuhan segala bentuk pelaksanaan ibadah yang dilakukan oleh minoritas, bukan digunakan untuk melakukan pengusiran atau segala bentuk tindakan represif. Begitu juga, perintah untuk melakukan peperangan bukan menjadi tujuan utama yang dituju pada ayat ini. Perang merupakan sarana pencegahan yang menyesuaikan pada konteks represif yang dihadirkan, karena perang tidak mencerminkan aspek pelestarian yang justru menjadi penekanan utama yang dituju. Pelestarian dapat dilakukan dengan menyesuaikan pada bentuk yang beragam, tanpa harus menunjukkan upaya kekerasan.

Kesimpulan

Pemaknaan terhadap QS. Al-Ḥajj [22]:39-40 yang selama ini dibatasi pada izin untuk berperang justru mengandung pesan utama untuk menjamin toleransi beragama. Diksi kebolehan melakukan peperangan merupakan sarana untuk melindungi dan menjamin

pelaksanaan peribadatan. Konteks peperangan yang dihadapi oleh umat Islam sebagai langkah preventif tidak dapat diaplikasikan pada konteks kekinian dalam negara yang damai dan plural. Pencegahan atas tindakan yang mengancam kehancuran agama haruslah mengikuti cara yang sama yang digunakan untuk "merobohkan" agama. Bahkan, penghancuran agama dalam konteks kekinian tidak hanya dalam bentuk perobohan bangunan, akan tetapi tindakan yang mendorong para penganutnya untuk tidak lagi melakukan aktivitas ibadah. Hal ini menunjukkan perubahan tidak hanya berkaitan dengan cara membendung penghancuran, akan tetapi juga pada penyebab kehancurannya.

Penemuan terhadap pesan utama dan perkembangan pemaknaan tidak menjadikan penelitian ini mengatasi keseluruhan problem yang terkandung dalam QS. al-Ḥajj [22]:39-40. Penelitian ini hanya membatasi analisis didasarkan pada mekanisme kerja pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Aspek-aspek lain diluar perangkat kerja dari perspektif yang digunakan ditinggalkan dalam penelitian ini, sehingga pengaruh makna yang dihasilkan para penafsir klasik terhadap tindakan-tindakan intoleransi tidak dihadirkan dalam penelitian ini. Aspek yang ditinggalkan ini dapat di dalami oleh penelitian selanjutnya untuk memberikan kepastian terhadap pengaruh simplifikasi makna terhadap tindakan kekerasan yang mengatasnamakan jihad.[88]

[88] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm Az-Zarqānī, *Manahil Al-'Irfān Fi Ulūm Al-Qur'ān* (Riyaḍ: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah, 1995).

DAFTAR PUSTAKA

Affandi, RMT Nurhasan, Windy Dermawan, and Gilang Nur Alam. "In Refer to Societal Security Dealing with the Radicalisation in West Java, Indonesia." *Central European Journal of International and Security Studies* 13, no. 4 (2019): 275–300.

Al-Asy'as|, Sulaimān bin. *Sunan Abī Dāwud*. Libanon: Dār al-Risālah, 2009.

As-Damagānī, Ḥusayn bin Muḥammad. *Qāmūs Al-Qur'ān Aw Iṣlāḥ Al-Wujūḥ Wa An-Naẓāir Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1983.

Al-Farrā', Yaḥya bin Ziyād. *Ma'ānī Al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Miṣriyah, n.d.

Al-Ḥajjāj, Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairut: Dār Iḥyā' at-turāṡ, 1900.

Al-Iṣfahānī, al-Ḥusain bin Muḥammad ar-Ragīb. *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1412.

Al-Marāgī, Aḥmad bin Muṣṭafā. *Tafsīr Al-Marāgī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946.

al-Miṣrī, Ibn Manẓūr. *Lisān Al-'Arāb*. Bairut: Dār aṣ-Ṣādir, n.d.

Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.

Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn. *Mafātīḥ Al-Gaib*. Beirut: Da>r al-Fikr, 1981.

Al-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *Lubāb Al-Nuqūl Fī Asbāb An-Nuzūl*. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 2002.

Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 2000.

At-Tirmiẓī, Muḥammad bin 'Isā. *Sunan At-Tirmiẓī*. Mesir:

Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975.

Al-Wāḥidī, Alī bin Aḥmad. *Asbāb An-Nuzūl Al-Qur’ān*. al-Dammām: Dār al-Iṣlāḥ, 1992.

Az-Zamakhsyarī, Maḥmūd bin ’Umar. *Al-Kasysyāf ’an Ḥaqāiq Gawāmiḍ At-Tanzīl*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407.

Al-Zamakhsyarī, Maḥmūd bin Umar. *Tafsīr Al-Kasysyāf*. Bairut: Dār al-Ma’ārif, 2009.

Az-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-’Aẓim. *Manāhil Al-’Irfān Fi Ulūm Al-Qur’ān*. Riyadh: Dār al-Kitāb al-’Arabiyyah, 1995.

Az-Zuhailī, Wahbah. *At-Tafsīr Al-Munīr Fi Al-’Aqidah Wa Asy-Syari’ah Wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.

Anīs, Ibrāhīm, Abd al-Ḥalīm Muntaṣir, ’Aṭiyah Al-Sawālijī, and Muḥammad Khalf Allah Aḥmad. *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ*. Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyah, 2004.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Tafsir Al-Qur’anul Majid an-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

Borton, John, and John Muddiman. *Oxford Bible Commentary*. Edited by John Barton and John Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Chasbulah, Arif. “Pesan Moral Dalam Ayat-Ayat Qital: Studi Penafsiran Surat Al-Baqarah Ayat 190-193 Dan Surat Al-Hajj Ayat 39-40 Dengan Pendekatan Asbab Nuzul.” UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Darwīs, Muḥy ad-Dīn bin Aḥmad Musṭafā. *I’rāb Al-Qur’ān Wa Bayānuh*. Beirut: Dār Ibn Kaṡīr, 1415.

Fāris, Aḥmad bin. *Mu’jam Maqāyīs Al-Lugah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1979.

Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad bin. *Musnad Al-Imām Aḥmad*

Bin Ḥanbal. Kairo: Dār al-Ḥadiṡ, 1990.

Habermas, Jürgen. "Religious Tolerance—The Pacemaker for Cultural Rights." *Philosophy* 79, no. 1 (2004): 5–18.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, n.d.

Hisyām, Abd al-Mālik bin. *As-Sīrah An-Nabawiyah Li Ibn Hisyām*. Beirut: Dār al-Jair, 1990.

Ibn 'Aqīl, Abd Allah bin Abd al-Raḥmān. *Syarḥ Ibn 'Aqīl 'Alā Alfiyah Ibn Mālik*. Kairo: Dār at-Turāṡ, 1980.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in The Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2002.

Kaṡīr, Ismā'īl bin 'Amr bin. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*. Beirut: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr, 1999.

Khaḍr, Muḥammad Zakī Muḥammad. "*Mu'jam Kalimāt Al-Qur'ān Al-Karīm*." Qum, 2005.

Khoiriyah, Affy. "Konsep Jihad: Antara Normatifitas Dan Historisitas." *al-Afkar: Journal for Islamic Studies* 3, no. 1 (2020): 115–136.

Kumala, Nur. "The Contextual Qur'anic Interpretation of Jihad." *Aqwal Journal of Qur'an and Hadis Studies* 2, no. 2 (2021).

Morgan, Santhira, and Jasni Sulong. "Islam and Violence: A Study of The Relevant Verses in The Quran." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11, no. 12 (December 2021).

Qut}b, Sayyid. *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān*. Kairo: Dār asy-Syurūq, 2003.

Reeth, Jan M.F. van. "Peace, Violence and Holy War According to The Qur'an." In *Religious Radicalism: Demarcations and Challenges*. Brussel: Academic and Scientific

Publishers, 2021.

Rouf, Abdul. “Jihad: Between Text and Context.” *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 4, no. 01 (2020): 69–85.

Royyani, I, A Kumalasari, Izza Royyani, and Azizah Kumalasari. “(Re)Interpretasi Menolong Agama Allah: Penafsiran QS. Muhammad [47]: 7 Dan QS. Al-Hajj [22]: 40.” *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (2020): 122–134.

Sulaimaān, Muqātil bin. *Al-Wujūh Wa Al-Nażāir Fī Al-Qur’ān Al-’Ażīm*. Baghdad: Maktabah al-Rusyd, 2011.

Sulaiman, Muqatil bin. *Tafsir Muqatil Bin Sulaiman*. Edited by ’Abdullah Mahmud Syihata. Libanon: Beirut, 2002.

Syahriyati, Alfi. “Al-Quran Dan Radikalisme : Analisis Ayat-Ayat Jihad Dalam Media Online.” *Journal of Qur’an and Hadith Studies* 8, no. 1 (2019): 34–55.

Syam, Nur. *Demi Agama, Nusa, Dan Bangsa: Memaknai Agama, Kerukunan Umat Beragama, Pendidikan, Dan Wawasan Kebangsaan*. Jakarta: Prenada Media Group, 2018.

Syamsuddin, Sahiron. “A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (Jihad).” In *(Un)Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians*, edited by Roberta R. Kings and Sooi Ling Tan. Oregon: Cascade Books, 2014.

———. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Velthuis, Evi, Maykel Verkuyten, and Anouk Smeekes. “The Different Faces of Social Tolerance: Conceptualizing and Measuring Respect and Coexistence Tolerance.” *Social*

Indicators Research 158, no. 3 (2021): 1105–1125.

Vogt, W. P. *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*. London: SAGE Publications, 1997.

Wensinck, Arent Jan. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaż Al-Qur'ān Al-Karīm*. Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1945.

"Offenbarung Des Johannes 16:1-7 > The World of the Qur'an Surah 22 Verse 39 | Corpus Coranicum." *Corpuscoranicum.De*.

Penafsiran QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 Perspektif *Ma'nā-Cum-Maghzā*

Muhafizah dan Saifuddin Zuhri Qudsy
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
muhafizahvije@gmail.com; saifuddin.zuhri@uin-suka.ac.id

Pendahuluan

Kehadiran media sosial di samping mendukung manusia untuk berkomunikasi tanpa tatap muka langsung, juga memampukan mereka untuk menebar ujaran kebencian, saling mengejek, membuli, dan menghina satu sama lain. Data-data Kementerian Komunikasi dan Informasi (KOMINFO)[1] menunjukkan bahwa terdapat 800 ribu situs ujaran kebencian yang beredar di internet dan media sosial. Facebook menunjukkan pada 2020, setidaknya 9,6 juta ujaran kebencian di-*delete* oleh Facebook.[2] Ujaran kebencian ini banyak yang mengandung unsur agama, baik di ujaran kebencian dalam umat beragama sendiri maupun antar umat beragama. Besarnya angka ujaran kebencian tersebut menunjukkan bahwa media sosial penuh dengan konten-konten tersebut dan belum dapat dibendung dengan baik meskipun undang-undang mengenai Informasi dan Transaksi

---

[1] https://www.kominfo.go.id/content/detail/12008/ada-800000-situs-penyebar-hoax-di-indonesia/0/sorotan_media

[2] Erwin Mulyadi and Henni Gusfa, "The Regulation (ITE Law) Socialization and Implementation Model by Kominfo to Mitigate Negative Content on Social Media," 2019.

Elektronik (ITE) telah diberlakukan. Benar yang ditunjukkan Antonio Guterres bahwa media sosial menyediakan megafon global untuk menyiarkan kebencian, yang menurutnya menjadi tsunami yang urgen untuk direspons.[3]

Setidaknya terdapat tiga tren unsur ujaran kebencian di media sosial, yakni suku, tingkah laku dan bentuk fisik seseorang.[4] Penemuan tersebut senada dengan salah satu pengertian *hate speech* yang mengatakan bahwa perilaku tersebut dilakukan oleh individu atau kelompok dalam bentuk provokasi, hasutan, atau pun hinaan kepada individu atau kelompok yang lain dalam berbagai aspek seperti ras, warna kulit, etnis, gender, cacat, orientasi seksual, kewarganegaraan, agama, dan lain-lain.[5] Dengan kata lain, fenomena ujaran kebencian membawa unsur identitas yang melekat baik pada pelaku maupun objek ujaran.

Persoalan di atas juga ditopang oleh pandangan umum bahwa media sosial merupakan saluran yang menawarkan kebebasan berekspresi. Individu memiliki kebebasan tak terbatas untuk melacak informasi dan berkorespondensi dengan ribuan individu lain hingga membentuk komunitas virtual yang tidak mungkin dibentuk oleh jalan tradisional.[6]

---

[3] Larry Poe, "Cybercrime in the Age of Digital Transformation, Rising Nationalism and the Demise of Global Governance," in *Modern Police Leadership*, 2021.

[4] Muhammad Aulia Ash-Shidiq and Ahmad R. Pratama, "Ujaran Kebencian Di Kalangan Pengguna Media Sosial Di Indonesia: Agama Dan Pandangan Politik," *Automata* 2, no. 1 (January 17, 2021): 337, accessed August 23, 2022, https://journal.uii.ac.id/AUTOMATA/article/view/17286.

[5] Janner Simarmata et al., *Hoaks dan Media Sosial: Saring Sebelum Sharing* (Yayasan Kita Menulis, 2019), 6.

[6] Herawati, Dewi Maria, "Penyebaran Hoax Dan Hate Speech Sebagai Representasi Kebebasan Berpendapat," *Promedia* 2, no. 2 (2016): 147.

Konsep ini terlihat dengan disediakannya kolom komentar di media sosial yang kerap menjadi tempat pengguna internet mengungkapkan pendapatnya atas suatu konten yang ada. Sayangnya, ujaran tersebut acapkali tidak membangun dan bahkan menjelek-jelekkan pembuat konten dengan perkataan yang tidak senonoh jika tidak sesuai dengan keinginan mereka.[7] Dalam konteks inilah, media sosial mengonstruksi identitas penggunanya ketika mereka bertemu dengan individu lain yang memiliki banyak kesamaan di dunia virtual. Al-Qur'an menyinggung perilaku ujaran kebencian tersebut di dalam surat al-Ḥujurāt [49]: 11 dengan berbagai term, seperti *yaskhar*, *talmizū* dan *tanābazū*.

Dalam banyak kajian, penelitian terhadap QS. al-Ḥujurāt [49]:11 telah ditelaah dengan berbagai sudut pandang yang beragam. Di antaranya pernah dilakukan Syaifur Rahman, yang meneliti QS. al-Baqarah [2]: 62 dan al-Ḥujurāt [49]:10-13 sebagai basis pendidikan multikulturalisme.[8] Selain itu, Ni'matul Arofah juga mengkaji QS. al-Ḥujurāt [49]:11-13 serta QS. al-Mā'idah [5]: 2, dengan menggunakan metode tematik untuk menarik nilai-nilai multikultural di dalamnya.[9] Penelitian M. Thoyyib menganalisis nilai-nilai pendidikan akhlak dalam QS. al-

---

[7] Anissa Rahmadhany, Anggi Aldila Safitri, and Irwansyah Irwansyah, "Fenomena Penyebaran Hoax dan Hate Speech pada Media Sosial," *Jurnal Teknologi Dan Sistem Informasi Bisnis* 3, no. 1 (January 31, 2021): 40.

[8] Syaifur Rahman, "Pendidikan Multikulturalisme Analisis Terhadap Nilai-Nilai Pendidikan Q.S. Al-Baqarah Ayat 62 Dan Al-Hujurat Ayat 10,11,12 Dan 13," *At- Ta'lim: Jurnal Pendidikan* 4, no. 1 (January 15, 2018): 85.

[9] Ni'matul Arofah, "Nilai-nilai pendidikan multikultural dalam Al-Qur'an: Analisis Surat Al-Hujurat ayat 11-13 dan Al-Maidah ayat 2" (undergraduate, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017), 35, accessed August 23, 2022, http://etheses.uin-malang.ac.id/10665/.

Ḥujurāt [49]:11-13, dengan menggunakan metode tahlili.[10] Serupa dengan M. Thoyyib, Nur Kamin juga menguraikan nilai-nilai pendidikan akhlak di QS. al-Ḥujurāt [49]:11-12, dengan menggunakan metode *taḥlīlī* serta pendekatan psikologis dan fenomenologis.[11] Iffah Elvina juga mengkaji QS. al-Ḥujurāt [49]: 11-13, dengan berfokus pada nilai-nilai akhlak sosial menggunakan metode *taḥlīlī*.[12] Berbeda dengan kebanyakan kajian, Doli Witro meneliti QS. al-Ḥujurāt [49]: 11 sebagai dasar kampanye perdamaian dalam menghadapi pemilihan umum di negara demokrasi.[13]

Dari berbagai tulisan di atas, penulis mendapati bahwa penelitian-penelitian tersebut berfokus pada dua tema yang saling berkaitan satu sama lain, yakni pendidikan karakter dan pendidikan multikultural. Kasus-kasus yang secara spesifik bisa diangkat dari ayat tersebut seperti *bullying* dan *hate speech* belum banyak dieksplor oleh peneliti-peneliti sebelumnya. Isu-isu tersebut hanya dimasukkan begitu saja ke dalam konsep akhlak secara umum, tanpa diturunkan dari QS. al-Ḥujurāt [49]:11 itu sendiri. Sistematika tersebut

[10] Thoyyib, M, "Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur'an (Telaah Surat al-Hujurat Ayat 11-13)," *Al Hikmah* 2, no. 2 (2012): 199.

[11] Kamin, Nur, "Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tahlili Surat al-Hujurat Ayat 11 Dan 12) - Walisongo Repository" (IAIN Walisongo, 2011), 13, accessed August 23, 2022, http://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/2523/.

[12] Elvina, Iffah, "Nilai-Nilai Akhlak Sosial Dalam Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tahlili Pada QS.al-Hujurat Ayat 11-13 - Walisongo Repository" (UIN Walisongo, 2017), 16, accessed August 23, 2022, http://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/7604/.

[13] Witro, Doli, "Peaceful Campaign in Election Al-Hujurat Verse 11 Perspective | Witro | Alfuad: Jurnal Sosial Keagamaan," *Alfuad* 3, no. 2 (2019): 15, accessed August 23, 2022, https://ojs.iainbatusangkar.ac.id/ojs/index.php/alfuad/article/view/1796/1395.

menjadi wajar, sebab pendekatan yang digunakan hanya terpaku pada model penafsiran *taḥlīlī*, tematik, serta psikologis. Sehingga, penafsiran atas QS. al-Ḥujurāt [49]:11 tersebut belum menyentuh konteks kekinian yang memiliki isu lebih spesifik. Penggunaan sudut pandang *ma'nā-cum-maghzā* dalam memahami *hate speech* melalui QS. al-Ḥujurāt [49]:11 merupakan satu hal yang belum mendapat perhatian. *ma'nā-cum-maghzā* sebagai satu sudut pandang dalam menafsirkan Al-Qur'an menjadi satu sudut pandang yang menarik yang dapat menghasilkan satu bentuk penafsiran tertentu atas suatu ayat Al-Qur'an, suatu pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan informasi sejarah primer (pesan utama), yaitu makna (*ma'nā*) dan signifikansi (*maghzā*) dari penulis teks atau kemungkinan maksudnya dipahami oleh pembaca historis dan kemudian mengembangkan makna teks untuk diterapkan pada konteks sekarang.[14]

Artikel ini bertujuan untuk melengkapi kekurangan kajian tersebut dengan berfokus pada penafsiran QS. al-Ḥujurāt [49]:11 menggunakan metode *ma'nā-cum-maghzā*. Terdapat tiga pertanyaan yang akan dijawab dalam penelitian ini, yaitu: (1) bagaimana *al-ma'nā at-tārīkhī* dari QS. al-Ḥujurāt [49]:11?; (2) bagaimana *al-maghzā at-tārīkhī* dari QS. al-Ḥujurāt [49]:11?; serta (3) bagaimana *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* dari QS. al-Ḥujurāt [49]:11? Ketiga pertanyaan ini penting untuk memperlihatkan bagaimana perubahan serta kontekstualisasi makna suatu ayat dapat

[14] Sahiron Syamsuddin et al., "1 Sahiron-Metode Penafsiran dengan Pendekatan Mana-Cum-Maghza," 2020, 7.

dilihat dari ruang sosial mikro makro, makna *linguistic* pada kamus klasik, serta pesan utama dari suatu teks ayat Al-Qur'an itu sendiri tanpa melibatkan tafsiran-tafsiran yang telah ada mengenai QS. al-Ḥujurāt [49]:11.

Ma'nā-cum-maghzā menjadi satu pilihan sudut pandang teoritis dalam membaca QS. al-Ḥujurāt [49]:11 ini. Penerapannya dianggap komprehensif karena ia tidak hanya mempertimbangkan horizon teks, namun juga horizon penafsir. Sehingga ia mendialogkan keadaan terkini yang dihadapi oleh penafsir. Ia mengasumsikan adanya bentuk yang seimbang antara dunia teks dan dunia penafsir (*equal hermeneutics*). Dalam pengaplikasiannya di artikel ini, penulis menyisir QS. al-Ḥujurāt [49]: 11 mulai dari menelusuri *al-ma'nā at-tārikhī, al-maghzā at-tārīkhī,* serta *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* untuk menjelajahi kedalaman makna ayat tersebut.

Penafsiran terhadap QS. al-Ḥujurāt [49]: 11 Menggunakan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Tabel 1: QS. Al-Hujurat [49]: 11

Ayat	Kata Kunci
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan*	*Yaskhar; talmizū; dan tanābazū*

kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertaubat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim."	

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mempertimbangkan dari sisi aspek linguistik dari ayat suci Al-Qur'an yang dibahas dan konteks sosial (sosio-historis) untuk memahami (1) bagaimana makna sejarah (*al-ma'nā at-tārīkhī*) atau makna aslinya (*al-ma'nā al-aṣlī*), (2) apa makna/informasi pesan-pesan utama historis (*al-maghzā at-tārīkhī*), dan (3) apa saja pesan-pesan utama kontemporer (*al-maghzā al-mu'ṣirah*) selama reinterpretasi.[15] Untuk memahami tiga bentuk di atas, maka artikel ini memuat penjelasan QS. Al-Ḥujurat ayat 11 menggunakan langkah-langkah metode ma'nā cum maghzā sebagai berikut .

1. Makna Historis (*al-Ma'nā at-Tārīkhī*) QS. al-Ḥujurāt [49]:11

a. Analisis Linguistik, Intratekstual, dan Intertekstual

QS. al-Ḥujurāt [49]:11 terdiri dari beberapa kata dan idiom yang secara jelas menunjukkan sebuah situasi tertentu yang menyebabkan larangan mengujar kebencian muncul. Kata pertama yang akan dianalisis ialah *yaskhar,* yang berasal dari kata *sakhira-yaskharu*. Di dalam *Lisān al-'Arab* kata

[15] Sahiron Syamsuddin, "Klaim Kebenaran Agama-Sahiron," 2020, 21.

yaskhar bermakna mengolok-olok dan mengejek.[16] Olokan dan ejekan tersebut bisa berupa perkataan ataupun perbuatan.[17] Dalam kebiasaannya, orang yang mengejek itu dibarengi dengan tertawa.[18] Pendapat ini selaras dengan penjelasan al-Aṣfihānī di dalam kitabnya, bahwa kata tersebut memiliki dua makna yang dijelaskan di ayat lain. *Pertama*, sebagai ejekan, sebagaimana tertulis dalam QS. Ṣad [38]:62-63[19] yang menggunakan kata *sikhriyyan*. *Kedua*, bisa juga bermakna tertawaan, seperti dalam QS. al-Mu'minūn [23]:110 yang menggunakan kata *taḍḥakūn*.[20] Imam Nawawi di dalam tafsirnya menjelaskan setelah menyampaikan *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut bahwa makna dari kata *yaskhar* ialah meremehkan dan merendahkan.[21] Kata *yaskhar* yang bermakna meremehkan juga terdapat di surat lain, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]:212,[22] QS. at-taubah [9]:79,[23] dan QS. al-Ṣāffāt [37]:12[24] dengan berbagai derivasinya.[25]

---

[16] Jamāl al-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, Juz 7. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 407.

[17] Abū Zakariā Muḥy al-Dīn Yaḥya ibn Syaraf al-Nawawū, *Al-Manhāj Syarḥ Muslim Ibn al-Hajjāj*, Juz 8. (Beirut: Dar Ihya' at-turas al-'Arabi, 1392), 31.

[18] Abū Zakariā Muḥy al-Dīn Yaḥya ibn Syaraf al-Nawawū, *Al-Manhāj Syarḥ Muslim Ibn al-Hajjāj*, 40.

[19] وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصَارُ ﴿٦٣﴾

[20] Ar-Rāgib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Li Alfāẓ Al-Qur'ān* (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2009), 402.

[21] Muḥammad ibn 'Umar Nawawī al-Jāwī al-Bantanī, *Marāh Labīd Li Kasyf Al-Ma'na al-Qur'ān al-Majīd*, Juz 2. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417), 438.

[22] زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۘ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

[23] ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْۙ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

[24] بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ

[25] al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād 'Abd, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, n.d.), 347.

Aṭ-Ṭabari menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat tentang apa yang dilarang dari perilaku tersebut. Sebagian berpendapat bahwa yang dilarang adalah mengolok-olok kemiskinan seorang fakir. Sedang sebagian yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud adalah larangan merendahkan kesalahan yang pernah diperbuat seseorang semasa hidupnya di dunia. Aṭ-Ṭabari sendiri berpendapat bahwa yang dilarang dari term tersebut adalah segala bentuk olokan yang bisa merendahkan individu lain, baik kemiskinan, kesalahan di masa lalu dan lainnya.[26] Penjelasan aṭ-Ṭabari tersebut menunjukkan bahwa makna dari kata *yaskhar* ialah segala bentuk ujaran tidak etis yang berpotensi menyinggung individu lain. Pendapat ini sejalan dengan penafsiran ar-Razi di dalam kitabnya yang menyebut bahwa kata ini melarang untuk merendahkan serta mengucilkan sesama manusia.[27]

Setelah larangan mengolok-olok tersebut, ayat ini melanjutkan larangannya dengan term *al-lamz*. Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa *lamz* adalah isyarat di wajah, baik dengan menggerakkan mata, kepala atau mulut disertai dengan ucapan yang samar.[28] al-Aṣfihānī menyebut bahwa *lamz* adalah menyakiti seseorang dengan celaan.[29] Aṭ-Ṭabari menafsirkan kata *lamz* dengan umpatan dan celaan. Ayat tersebut menjelaskan bahwa pencela orang lain artinya

---

[26] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 22. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 297.

[27] Fakhr ad-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Gaib*, Juz 28. (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabi, 1420), 108.

[28] Jamāl ad-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 472.

[29] Ar-Rāgib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Li Alfāẓ Al-Qur'ān*, 747.

adalah pencela dirinya sendiri.[30] Az-Zamakhsyarī menafsirkan kata *al-lamz* dengan *al-ṭa'nu* dan *al-ḍarbu bi al-lisān*. Ayat ini melarang seseorang untuk melihat aib orang lain dan menjelek-jelekkannya. Ayat tersebut mengandung makna persaudaraan yang kuat, sebab menggunakan redaksi *anfusakum* yang merujuk pada si pembicara, bukan objek perkataan. Al-Zamakhsyarī menukil hadis Nabi yang melarang seorang muslim untuk menggunjing sesamanya sebab pada dasarnya mereka sama. Hadis tersebut juga berlaku pada ayat ini. Artinya, seseorang yang mencela aib orang lain, sejatinya sedang mencela diri mereka sendiri.[31] Dari segi intratekstual, kata *lamz* juga terdapat di ayat lain, yakni dalam QS. at-Taubah [9]:58[32] dan 79.[33] Selain itu, Al-Qur'an menyebut orang yang sering mencela (*kaṣīr al-lamz*) dengan kata *lumazah* seperti dalam QS. al-Humazah [104]:1.[34] Dari segi intertekstual, kata *lamz* ditemukan dalam salah satu hadis yang berbunyi أعوذ بك من همز الشيطان ولمزه.[35]

Selain dua term di atas, terdapat pula istilah *tanābazū bi al-alqāb*. Al-Aṣfihānī memaknai kata *nabaza* sebagai pemberian julukan terhadap seseorang.[36] Ibnu Manzur menyebut bahwa julukan yang dimaksud dari kata ini sering dijumpai dalam hal-hal yang bernada celaan, bukan sebutan

---

30 Muḥammad ibn Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 298.

31 al-Zamakhsyarī, Abu al-Qāsim Maḥmūd, *Al-Kasysyāf 'an Ḣaqā'Iq Gawāmiḍ at-tanzīl*, Juz 4. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407), 369.

32 وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِى الصَّدَقٰتِۚ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَآ اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَ

33 ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

34 وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ

35 Jamāl ad-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 472.

36 Ar-Rāgib al-Aṣfihānī, *Mufradāt Li Alfāẓ Al-Qur'ān*, 788.

umum. Sehingga menurutnya, kata ini memiliki makna yang sama dengan *al-lamz* yang disebut sebelumnya dalam QS. al-Ḥujurāt [49]: 11. Ibnu Manẓūr memberi contoh bahwa seorang Muslim dilarang menyebut kaum Yahudi dan Nasrani yang berpindah ke agama Islam dengan panggilan *yā Yahūdī* dan *yā Naṣrānī*.[37] Sementara itu, aṭ-Ṭabarī menunjukkan pendapat yang lebih luas dari kalangan ulama. Pelarangan tersebut juga berlaku bagi seorang muslim yang memanggil sesamanya dengan *yā fāsiq, yā munāfiq* atau *yā kāfir*. Dalam konteks yang lebih luas, aṭ-Ṭabarī sendiri berpendapat bahwa kalimat tersebut melarang individu memanggil orang lain dengan sebutan yang dibenci oleh yang dipanggil, baik berupa nama tertentu atau sifat buruknya.[38] Dari segi intertekstual, terdapat hadis yang menyebutkan bahwa pada masa Nabi ada seseorang yang dipanggil dengan *qurqūr* (perahu yang kecil).[39]

Secara umum, term-term tersebut diawali dengan huruf *lā (لا) nahi* yang bermakna larangan. Kalimat yang digunakan dalam ayat ini pun berbeda narasinya dengan ayat kedua belas. Ar-Rāzī menjelaskan bahwa QS. al-Ḥujurāt [49]:11 ini merupakan penjelasan yang berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya. Ayat ini didahului dengan ayat yang menjadi petunjuk tentang apa yang harus dilakukan oleh seorang mukmin kepada Allah, Nabi Muhammad, orang-orang yang berselisih dengannya serta yang memusuhinya. Pada ayat ini, penjelasannya diarahkan tentang apa yang

---

[37] Jamāl ad-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 479–480.
[38] Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 302.
[39] Jamāl ad-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 479.

seharusnya dilakukan seorang mukmin kepada sesama mukmin. Petunjuk yang diberikan terbagi menjadu tiga tingkatan, yakni: *sukhriyyah*, *al-lamz*, dan *al-nabz* seperti yang dsebutkan di atas.[40] Dari analisis linguistik di atas, dapat dipahami bahwa larangan-larangan dari ayat ini spesifik pada hal-hal yang bisa merendahkan manusia lain, baik yang seagama maupun tidak. Larangan-larangan yang disebutkan dalam ayat ini sangat erat kaitannya dengan lisan. Selain itu, ayat ini pun berbeda dengan ayat-ayat yang ada sebelum dan sesudahnya. Ayat ini mengajarkan tata cara berhubungan dengan manusia lain, khususnya yang dilakukan di hadapan individu lain secara langsung, bukan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi.

Tabel 2. Makna Historis (Linguistik dan Intratekstual)

No.	Linguistik	Intratekstual
1.	***Yaskhar***: *sakhira-yaskharu*: Mengolok-ngolok dan mengejek	QS. Ṣād [38]:62-63[41] QS. Al-Mu'minūn [23]:110[42] QS. Al-Baqarah [2]:212[43] QS. At-taubah [9]:79[44] QS. Al-Ṣaffāt [37]:12[45]
2.	***Talmizū****; al-lamz*: Mengejek dengan	QS. At-taubah [9]:58 dan 79[46]

[40] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Gaib*, 107.

[41] وَقَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْاَشْرَارِ اَتَّخَذْنٰهُمْ سِخْرِيًّا اَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْاَبْصَارُ

[42] فَاتَّخَذْتُمُوْهُمْ سِخْرِيًّا حَتّٰٓى اَنْسَوْكُمْ ذِكْرِيْ وَكُنْتُمْ مِّنْهُمْ تَضْحَكُوْنَ

[43] زُيِّنَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُوْنَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْاۘ وَالَّذِيْنَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِۗ وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاۤءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

[44] اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فِى الصَّدَقٰتِ وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْۗ سَخِرَ اللّٰهُ مِنْهُمْۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

[45] بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُوْنَۖ

[4646] وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِى الصَّدَقٰتِۚ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَآ اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَاَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فِى الصَّدَقٰتِ وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْۗ سَخِرَ اللّٰهُ مِنْهُمْۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

	isyarat gerakan alat indra	QS. Al-Humazah [104]:1[47]
3.	***Tanābazū;*** *nabaza:* Memberikan julukan (bermakna celaan)	QS. Al-Ḥujurāt [49]:11[48]

b. Analisis Konteks Historis QS. al-Ḥujurāt [49]:11

QS. al-Ḥujurāt [49] merupakan surah *Madaniyah* yang terdiri dari 18 ayat, dan merupakan surah yang memiliki keagungan dan kebesaran. Di dalamnya, mengandung akidah dan syariah yang penting, serta mengandung hakikat wujud dan kemanusiaan. Yang dimaksud hakikat di sini adalah jangkauan lebih luas dan lebih jauh bagi logika dan *qalb*.[49] Jika dilihat dari segi urutan turunnya, maka QS. al-Ḥujurāt [49] merupakan surah yang ke-108.[50] Secara umum, QS. al-Ḥujurāt [49] ini menjelaskan tentang akhlak dan adab. Sedangkan bentuk kata *hujurāt* sendiri merupakan bentuk jamak dari kata *hujrah* yang memiliki arti kamar. Kata *hujrah* adalah penggambaran dari kesederhanaan kamar Rasulullah., yang terbuat dari bahan-bahan yang sangat sederhana, seperti tanah liat, kayu dan pelepah kurma sebagai atap. Selain itu, di awal surah ini dibuka dengan kalimat, "Wahai orang-orang yang beriman." Hal ini bertujuan untuk menunjukkan

---

[47] وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍۙ

[48] يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاۤءٌ مِّنْ نِّسَاۤءٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّۚ وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِۗ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِۚ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

[49] Quthb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an, Terj. Asias Yasin*, cet. 1., vol. Jilid X (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 407.

[50] Aṣ-Ṣabūni, Ali, *Ṣafwaṭ At-Tafāsir*, Juz 3., n.d., 213.

bagaimana karakteristik orang-orang yang beriman.[51] Di dalamnya juga memberikan arahan kepada manusia kepada perilaku-perilaku yang baik dalam berhubungan sosial antar sesama.

Pada ayat ke-13 dari QS. al-Ḥujurāt [49] dengan awalan *yā ayyuha an-nās* dikatakan bahwa ia turun sebelum Rasulullah hijrah. Ayat yang berawalan dengan kalimat tersebut biasanya dikatakan sebagai ciri bahwa surah tersebut turun sebelum hijrahnya Rasulullah. Tetapi, ayat ini juga disepakati turun pada periode madinah (yaitu turun ketika setelah Rasulullah Hijrah). Meskipun demikian, ada riwayat yang masih diperselisihkan keshahihannya terkait turunnya ayat ini di Makkah pada haji wada' Rasulullah. Namun, sekalipun riwayat ini sahih, tidak akan menjadikan ayat ke-13 dari QS. al-Ḥujurāt [49] tergolong Makkiyah, kecuali bagi mereka yang memahami bahwa golongan surah Makkiyah selalu merupakan surah-surah yang diturunkan di Makkah. Ayat yang diturunkan sebelum hijrah, adalah Makkiyah menurut mayoritas ulama, meskipun turunnya bukan di Makkah. Begitupun sebaliknya, surah tersebut dinamakan Madaniyah meskipun ia turun di Makkah, jika turunnya sesudah Rasulullah hijrah.[52] Pembahasan dari tema artikel ini terfokus kepada ayat ke-11 dari QS. al-Ḥujurāt [49]. Secara tema besar, ayat ini berkaitan dengan ayat 12 dan 13, sebab, pada dasarnya berbicara tentang pentingnya karakter

---

[51] Fahimah, Siti, "Etika Komunikasi Dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Surat Al-Hujurat 1-8. Madinah," *Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (2014): 96.

[52] Aṣ-Ṣabūni, Ali, *Ṣafwat At-Tafāsīr*, 213.

yang baik. Hanya saja, konteks khusus dari ketiga ayat tersebut saling berbeda.

Ayat 11 dari QS. al-Ḥujurāt [49], jika ditelusuri, terdapat beberapa riwayat yang menjelaskan konteks historisnya. *Pertama,* ini berkaitan dengan kisah Tsabit ibn Qais yang merupakan salah seorang dari sahabat Rasulullah., yang kurang bisa mendengar. Ia melontarkan sebuah ejekan kepada seseorang di saat Rasulullah memberikan wejangan. Pada saat itu, demi untuk bisa duduk di dekat Rasulullah dan tentunya untuk mendengar lebih jelas wejangan Rasulullah, ia melangkahi sekian orang. Lalu, salah satu orang menegurnya atas tindakan yang dilakukannya tersebut. Tetapi, Tsabit malah menjadi marah sambil melontarkan kalimat makian yang mengejek. Tsabit mengatakan bahwa si penegur tadi adalah anak si Fulanah (seorang wanita yang pada masa jahiliyah dikenal dengan aib). Dan si penegur ini pun merasa dipermalukan oleh Tsabit. Inilah yang melatarbelakangi turunnya QS. al-Ḥujurāt [49]:11.[53]

Kedua, dikatakan bahwa dahulu, Rasulullah pernah memanggil seseorang dengan panggilan yang tidak disukai orang tersebut. Hanya saja, pada saat itu Rasulullah tidak mengetahui bahwa laki-laki tersebut tidak menyukai panggilan yang diucapkan Rasulullah kepadanya. Kemudian, salah seorang sahabat memberitahukan perihal tersebut kepada Rasulullah, agar segera Rasulullah mengetahui bahwa laki-laki yang dipanggilnya tidak menyukai panggilan (nama

[53] Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah*, vol. 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 253.

gelar) yang ditujukan Rasulullah untuknya.[54] Jadi… *wa lā tanābazū bil alqāb* … (dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar-gelar yang buruk…) merupakan ayat yang diturunkan sebagai larangan memanggil orang dengan sebutan yang tidak disenanginya. Riwayat ini diriwayatkan oleh Ahmad yang bersumber dari Abu Jubair bin al-Ḍahhak.[55]

Ketiga, juga dikatakan bahwa ayat ini turun terkait dengan kasus utusan kabilah Tamim yang menghina para sahabat Rasulullah yang fakir miskin seperti Ammār, Khubaib, Ibnu Fuhairah, Bilāl, Suhail, Salmān dan Sālim hamba sahaya dari Ibnu Huzaifah. Kemudian, dari Anas juga diriwayatkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Ummi Salāmah yang merupakan istri Rasulullah yang dipanggil 'pendek'. Ikrimah juga meriwayatkan bahwa Shofiyah binti Huyaiy bin Akhthab istri Rasulullah memanggilnya dengan sebutan Yahudiyah binti Yahudi.[56] Meskipun riwayat-riwayat di atas berbeda dalam menceritakan konteks historis turunnya ayat ini, namun pada intinya, keduanya sama-sama menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan sebagai sebuah peringatan agar tidak memaki, mengolok atau mengejek, dan memanggil dengan panggilan yang tidak disenangi oleh orang yang dipanggil atau digelari.

Adapun dari konteks historis makro, ayat ini diturunkan pada tatanan masyarakat di zaman itu yang

---

[54] Saiful Lutfi, "Materi Pendidikan Akhlak menurut Al-Qur'an: Analisis Surah Al-Hujarat Ayat 11-12," *Al-Mudarris (Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam)* 3, no. 2 (November 1, 2020): 162.

[55] K.H.Q Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbabun Nuzul*, 2nd ed. (Bandung: CV Penerbit Diponerogo, 2011), 517.

[56] Biharina, Akfina, "Kajian Tafsir Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat Ayat 11-13," *El-Santry* 1, no. 2 (2020): 67.

mempunyai sebuah kebiasaan memanggil atau memberi gelar kepada seseorang dengan gelar yang tidak baik. Hal ini sama halnya berkata kepada sesama muslim, "Hai orang fasik! Hai orang munafik!" Atau jika bertemu dengan orang non muslim, dikatakan, "Hai, orang Yahudi! Nasrani!" Oleh karena itu, Qatādah dan Ikrimah dari Abu Jubairah bin Dlahhak meriwayatkan bahwa ayat ini berkaitan dengan kondisi zaman itu yang di dalamnya terdapat orang-orang yang suka memberikan gelar atau nama panggilan yang tidak baik terhadap orang lain. Lain halnya jika nama panggilan itu dalam bentuk pujian atau gelar penghormatam. Seperti sahabat Nabi, Abu Bakar yang digelari Ash-Shiddiq, Umar dengan gelar Al-Faruq, Usman bin 'Affan yang digelari Dzunnurain, dan Ali dengan Abu Thurab dengan gelar Saifullah.[57]

Selain itu, Imam Al-Hakim dan lainnya juga meriwayatkan dari Abu Jabirah yang berkata, "Pada zaman jahiliyah dahulu, orang-orang sering diberi gelar dengan nama-nama tertentu. Pada suatu ketika, Rasulullah pun memanggil seorang laki-laki itu dengan gelar yang dimilikinya. Kemudian, seseorang berkata kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya gelar yang engkau sebut untuknya adalah gelar yang tidak disukainya.' Setelah

[57] Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsīr Al-Munīr Fī al-Aqīdah Wa Asy-Syarī'ah Wa Al-Manhaj*, jilid XIII. (Beirut: Dār el-Fikr, 1991), 578–583. Lihat juga di Muna, Muhammad Khusnul, M. Yusuf Agung Subekti, "Tujuan Pendidikan Islam Dalam Al Qur'an [Kajian Surah Al-Hujurat Ayat 11-13 Tafsir Al- Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili]," *Jurnal Piwulang* 2, no. 2 (2020): 175.

kejadian itu, maka turunlah ayat, "... *dan janganlah saling memanggil dengan gelar yang buruk*."[58]

2. Analisis Signifikansi Historis (*al-Maghzā at-Tārīkhī)*

Berdasarkan analisis bahasa dan konteks yang telah dilakukan, maka tahap selanjutnya adalah dengan menelusuri *al-ma'na at-tārikhī* dengan cara memaparkan *al-maghzā* atau pesan utama dari Q.S. Hujurat [49]:11. Jika diamati lebih lanjut, jauh sebelum adanya problem yang sering disebut dengan *hate speech* di masa kini, Allah telah menerangkan di dalam firmannya Q.S. Al-Ḥujurāt [49]:11 yang diturunkan dengan sebab tatanan masyarakat pada waktu itu cenderung melampaui batas dalam hal kehidupan sosial, yakni merendahkan dan memberikan gelar yang buruk kepada orang lain. Ayat ini menekankan bahwa Allah melarang untuk merendahkan orang lain, membuka aib, dan memanggil dengan panggilan yang buruk, serta mengandung ejekan.

Adapun *al-Maghzā* (pesan utama) dari ayat ini adalah janganlah berperilaku merendahkan orang lain, mengejek, mengolok, membuka aib orang lain, menggunjing,[59] serta memanggil orang lain dengan panggilan yang buruk dan panggilan yang tidak disukainya dengan niat mengejek. Al-Maraghi menjelaskan pesan utama yang terkandung di dalam QS. al-Ḥujurāt [49] ayat 11, bahwa janganlah sekumpulan orang merendahkan sekumpulan yang lainnya. Hal ini

---

[58] As-Suyuthi, Jalaluddin, *Asbabun Nuzul (Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an)*, terj. Tim Abdul Hayyie cet.1. (Jakarta: Gema Insani, 2008), 528.

[59] Sebagaimana kata *yaskhar* yang ditafsirkan oleh Al-Maraghi, bermakna sebuah perilaku untuk menertawakan, mengejek, dan membongkar aib orang lain. Lihat, A. M. Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Terj. Anshori Umar Sitanggal. (Karya Toha Putra, 1993).

disebabkan, boleh jadi orang yang direndahkan tersebut lebih baik di sisi Allah dari pada yang merendahkan, sebagaimana termaktub di dalam sebuah asar, bisa jadi seseorang yang memiliki rambut yang kusut, berdebu, tidak memiliki apa-apa sebagai harta, dan tidak dihiraukan oleh orang lain, tetapi ketika ia bersumpah dengan menyebut nama *Rabb*-nya, lalu Allah mengabulkannya.[60] Ini dimaksudkan bahwa bisa saja orang yang direndahkan, dihinakan, dan diejek tersebut, entah itu dari sisi kondisi finansialnya, perilakunya, atau bahkan cacat di fisiknya itu hatinya lebih bersih, tulus, dan ikhlas. Dan orang yang memiliki hati yang bersih dan ikhlas tentu sangat disenangi di sisi Allah dibandingkan orang yang menganggap dirinya lebih baik dengan cara merendahkan orang lain.

Kemudian, Imam Jalālain di dalam tafsirnya juga menjelaskan pesan utama dari ayat ini, bahwa janganlah kalian saling memanggil dengan panggilan-panggilan yang buruk, yaitu jangan memanggil dengan gelar-gelar yang tidak disukai oleh orang yang digelari, sebagai contoh, "Wahai orang yang fasik," atau "Wahai orang yang kafir".[61] Hal ini di karenakan, kita yang memanggil orang lain dengan sebutan fasik, bisa saja, secara tidak langsung kitalah yang sebenarnya fasik. Begitupun dengan panggilan kafir, bisa saja kitalah yang sebenarnya tanpa disadari telah menjadi kafir. Betapa buruknya seseorang yang memanggil orang lain dengan gelar

---

[60] Al-Maraghi, Aḥmad Musṭafā, *Tafsīr Al-Marāgī* (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2006), 247.

[61] Jalalain, Imam, *Tafsir Al-Jalalain* (Indonesia: Tafsir al-Jalalain, 2007), 186.

yang buruk, lalu kemudian ternyata ia jauh lebih baik dibandingkan kita.

Jika dikategorisasikan, QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 ini, tergolong ke dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan muamalah. Ayat ini mengandung adanya nilai kemanusiaan. Sebagaimana firman-Nya,[62] larangan untuk tidak saling mengolok atau mengejek merupakan suatu makna yang terdengar halus. Karena, secara tidak langsung, sebenarnya ayat ini adalah sebagai pengingat untuk mengintrospeksi diri. Ketika terlalu sibuk mengolok-olok, mengejek, merendahkan orang lain, sampai lupa bahwa diri sendiri telah bersikap sombong. Padahal, orang yang menjadi objek sasaran ejekan tentu lebih baik dan lebih mulia dibandingkan yang mengejek. Sebagaimana konteks historis di zaman itu, Ṡabit bin Qais yang marah sambil melontarkan kalimat makian yang mengejek. Ṡabit mengatakan bahwa si penegur tadi adalah anak si Fulanah (seorang wanita yang pada masa jahiliyah dikenal dengan aib). Kemudian di dalam riwayat lainnya, Rasulullah memanggil seorang laki-laki dengan nama panggilan yang tidak disenangi laki-laki tersebut, hingga sahabat memberitahu kepada Rasulullah. Lalu, ada juga riwayat lain, bahwa ayat ini mengenai kasus utusan kabilah Tamim yang menghina para sahabat Rasulullah. Terakhir, berkaitan dengan Ummi Salāmah yang merupakan istri Rasulullah yang dipanggil 'pendek'. 'Ikrimah juga meriwayatkan bahwa Shofiyah binti Huyaiy bin Akhthab istri Rasulullah memanggilnya dengan sebutan Yahudiyah binti Yahudi.

[62] Lihat, Q.S. Al-Ḥujurat [49]:11.

Dikisahkan juga dahulu, Rasulullah, memberikan suatu keteladanan di dalam sebuah hadis tentang pengemis tua dan buta dari bangsa Yahudi yang selalu mengejek Rasulullah, menjelek-jelekkan Rasulullah, merendahkan dan menghina Rasulullah. Tetapi, apa yang dilakukan Rasulullah? Yang dilakukan Rasulullah malah sebaliknya. Rasulullah semakin berbuat baik kepada pengemis itu. Beliau selalu mengantarkan makanan dan langsung menyuapi orang tua buta itu dengan tangannya sendiri tanpa pengemis itu tahu bahwa yang menyuapinya adalah Rasulullah sendiri. Hingga suatu ketika, Rasulullah wafat, Abu Bakar-lah yang menggantikannya untuk mengantar makanan kepada pengemis tua buta itu sebagaimana yang diceritakan oleh Aisyah.[63] Kisah ini menjelaskan bahwa betapa pentingnya akhlak yang baik terhadap siapapun tanpa pandang bulu dan begitu mulia dan indahnya ketika seseorang memiliki perilaku yang baik. Oleh karena itu, QS. al-Ḥujurāt [49]:11 bukan hanya sebagai larangan untuk merendahkan, mengejek, membeberkan aib orang lain, tetapi juga mengingatkan bahwa orang yang diejek bahkan lebih baik dari pada yang menyombongkan diri dengan memandang rendah orang lain.

Signifikansi Dinamis Kontemporer QS. al-Ḥujurāt [49]:11

Tahapan selanjutnya dalam analisis QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 ini adalah analisis penggalian makna signifikansi dinamis. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, konteks historis dari ayat ini terletak pada kebiasaan orang-orang

---

[63] Muna, Muhammad Khusnul, M. Yusuf Agung Subekti, "Tujuan Pendidikan Islam Dalam Al Qur'an [Kajian Surah Al-Hujurat Ayat 11-13 Tafsir Al- Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili]," 178.

Arab pada masa itu yang suka memberikan sebutan kepada orang lain. Sehingga, secara spesifik, ayat ini memiliki pesan yang berbeda dengan ayat sebelum maupun sesudahnya. Larangan dari ayat ini sangat erat kaitannya dengan lisan seseorang. Jika dilihat secara lebih luas, ayat ini mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, yang bisa ditarik ke dalam konteks apapun. Selain itu, jika dilihat secara lebih mendalam, *maqṣad* dari ayat ini adalah bahwa larangan tersebut bisa berpotensi merendahkan martabat dan kebebasan berekspresi manusia lain. Yang dimaksud dengan merendahkan martabat orang lain, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ṭabarī, bahwa yang dilarang dari kata *lā yaskhar* adalah mengolok-olok kemiskinan seorang fakir.[64] Merusak kebebasan berekspresi orang lain, sebab dahulu, orang-orang Yahudi dan Nasrani yang telah berpindah ke agama Islam, para sahabat masih memanggilnya dengan sebutan "*Yā Yahūdī*" atau "*Yā Naṣrānī*", yang tidak disenangi oleh mereka.[65]

Pesan utama yang diberikan oleh ayat ini dapat ditarik ke konteks sekarang yang memiliki ruang sosial yang lebih luas. Kasus-kasus yang mengitari ayat ini, baik dari segi analisis ayat maupun konteks historis mikro dan makronya, sangat berkaitan dengan konteks Arab pada masa itu. Namun, pesan yang disampaikan sangat luas, yakni larangan untuk merendahkan manusia lain, apapun latar belakangnya, yang bisa merendahkan martabat maupun membatasi kebebasan berekspresinya. Dengan kata lain, ayat ini juga mengandung makna bahwa setiap individu membawa serta identitas

---

[64] Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 297.
[65] Jamāl al-Dīn Abī al-Faḍl ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 479–480.

mereka dalam kehidupan sehari-hari. Antara satu identitas dengan identitas lain tidak diperkenankan untuk saling merendahkan. Dalam konteks sekarang, terdapat banyak ragam identitas yang bisa melekat pada individu. Pada tahap selanjutnya, identitas diri tersebut membentuk kelas-kelas sosial, yang berisi individu-individu yang memiliki kesamaan identitas. Contohnya ialah dalam bentuk kelompok-kelompok terbangun atas dasar kebangsaan (Indonesia-Malaysia), ras (Arab-Yahudi), kelas (pekerja-kapitalis), pekerjaan (dokter-tukang), jenis kelamin (pria-wanita-waria), agama (Muslim-Hindu),[66] orientasi seksual, warna kulit, hingga kaya atau miskin.

Dalam kehidupan di konteks sekarang yang jauh memiliki identitas sosial yang lebih besar, implementasi dari ayat ini sangat diperlukan. Terlebih lagi, penyebaran identitas sosial tersebut semakin luas dengan adanya media sosial. Penelitian yang dilakukan oleh Nuriyatul Lailiyah menunjukkan bahwa media sosial berfungsi sebagai sarana penggunanya untuk menempatkan diri dalam kerangka yang mereka inginkan. Pengguna memiliki kuasa untuk mengidentifikasi karakter diri yang ingin mereka bangun. Beberapa di antara mereka memiliki tujuan awal dalam bermedia sosial untuk berhubungan dengan kerabat dan keluarga serta sebagai sarana aktualisasi diri. Dalam aktualisasi diri, para pengguna menetapkan citra tertentu yang ingin mereka perlihatkan dalam akun media sosial milik mereka. Citra dan

---

[66] Absari, Anandita, "Identitas Sosial Penggemar K-Pop (Perbandingan Antara Penggemar K-Pop Yang Tergabung Dalam Komunitas KFM Dan Penggemar K-Pop Yang Tidak Tergabung Dalam Komunitas KFM)" (UIN Maulana Malik Ibrahim, 2013), 15.

karakter tersebut kemudian melekat menjadi identitas pemilik akun.[67] Fenomena yang terjadi tersebut bisa menimbulkan kerenggangan sosial di antara manusia. Terlebih lagi, dengan adanya media sosial, satu individu bisa dengan mudah merendahkan martabat manusia lain.

Meski demikian, dalam konteks media sosial, individu tidak lagi menggunakan lisan dalam mengomentari identitas manusia lain. Media sosial menyediakan kolom komentar yang mengandalkan jari jemari penggunanya. Namun, banyak permasalahan yang muncul di media sosial akibat adanya pergesekan antar pengguna. Fenomena tersebut dikenal dengan istilah *hate speech*.[68] Jika fenomena tersebut dilihat secara literal menggunakan QS. al-Ḥujurāt [49]:11, maka permasalahan tersebut tidak dapat diatasi. Ayat ini hanya menyinggung penggunaan lisan, sebab di masa itu belum ada teknologi media sosial.

Sehingga, dalam melihat fenomena *hate speech* di masa kini, ayat tersebut perlu diambil pesan utamanya (*maqṣad*). QS. al-Ḥujurāt [49]:11 dapat menjadi landasan etis untuk mencegah terjadinya fenomena *hate speech* di media sosial. Meskipun ayat ini berbicara tentang perbuatan masyarakat Arab di masa Nabi yang sering mengolok-olok serta memberikan gelar terhadap individu lain, tetapi pesan utamanya

---

[67] Nuriyatul Lailiyah, "Presentasi Diri Netizen dalam Konstruksi Identitas di Media Sosial dan Kehidupan Nyata," *Jurnal Ilmu Sosial* 15, no. 2 (November 2, 2016): 105.

[68] Ucapan kebencian atau ujaran kebencian (Inggris: *hate speech*) adalah tindakan komunikasi yang dilakukan oleh suatu individu atau kelompok dalam bentuk provokasi, hasutan, ataupun hinaan kepada individu atau kelompok yang lain dalam hal berbagai aspek seperti ras, warna kulit, etnis, gender, cacat, orientasi seksual, kewarganegaraan, agama, dan lain-lain. Lihat Simarmata et al., *Hoaks dan Media Sosial*, 6.

(signifikansi; *maghzā*) adalah bahwa setiap manusia harus menghargai individu lain yang berbeda identitas. Signifikansi lain dari ayat ini ialah larangan untuk merendahkan martabat manusia lain dan membatasi kebebasan berekspresinya. Pesan utama dari QS. al-Ḥujurāt [49]:11 ini bisa dijadikan landasan etis dalam bermedia sosial. Sebab, di era internet sekarang, sebagaimana didefinisikan oleh Marshall McLuhan, setiap orang di dunia ini saling terhubung secara elektronik dan bersifat kompleks.[69] Maka, makna signifikansi berupa nilai kemanusiaan yang terkandung dalam QS. al-Ḥujurāt [49]:11 bisa menjadi landasan etis bagi kehidupan manusia di masa sekarang.

Diskusi penafsiran QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 telah banyak dilakukan dalam sejarah panjang dunia tafsir. Penafsiran al-Ḥujurāt [49] seringkali dibenturkan atau didekati dengan berbagai perspektif. Untuk menopang dan menghasilkan signifikansi dinamis (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) yang kontekstualis, penulis menemukan bahwa terdapat relevansinya dengan *maqashid syari'ah* yang dielaborasikan ke dalam tujuh bentuk, di antaranya; menjaga agama (*ḥifẓ ad-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), menjaga harta (*hifz al-māl*), menjaga lingkungan (*ḥifẓ al-bī'ah*), menjaga harga diri (*ḥifẓ al 'ird*).[70] Ketujuh *uṣūl* ini dapat digunakan sebagai etika yang harus dipertimbangkan ketika hendak melakukan aktivitas

---

[69] Pamungkas, Cahyo, "Global Village Dan Globalisasi Dalam Konteks Ke-Indonesiaan" (n.d.): 253.

[70] Lihat Iffatin Nur and Muhammad Ngizzul Muttaqin, "Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika)," *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 8, 2020): 11–12.

bermedia sosial, sebab menjadi jalan terhindarnya kepada penyimpangan dan kejahatan-kejahatan dalam media sosial.

Pertama, disebut *ḥifẓ ad-dīn* karena agama merupakan rambu-rambu ketika hendak menuliskan komentar atau konten yang tidak baik bisa mengundang problem antar pemeluk agama. Jika tidak mampu menjaga agama, maka hakikat agama yang seharusnya mengusung nilai kedamaian menjadi tidak terbentuk. *Kedua, ḥifẓ al-nafs*, yakni menjaga jiwa (baca: nyawa) dari pertikaian yang akan terjadi jika saling menghujat dalam aktivitas bermedia sosial. *Ketiga*, *ḥifẓ al-'aql*, menjaga akal agar tetap positif dengan meningkatkan pengetahuan, sehingga komunikasi yang terjadi dalam media sosial pun menjadi lebih baik dan beretika. *Keempat*, *ḥifẓ al-nasl*, secara tidak langsung komunikasi yang tidak beretika dapat mencederai kehormatan serta mewariskan hal negatif pada keturunan yang merupakan generasi penerus. *Kelima*, *ḥifẓ al-māl*, akibat komunikasi yang menyimpang juga mampu membuat harta benda terancam, sebagaimana nyawa dan kedamaian hidup. *Keenam*, *ḥifẓ al-bī'ah*, akibat dari ujaran kebencian atau pertikaian terjadi di media sosial juga dapat menjadikan lingkungan terancam. Ketujuh, *ḥifẓ al-'ird*, menjaga harga diri adalah bentuk dari etika yang baik dalam bermedia sosial. Sebab komunikasi dalam dunia media sosial merupakan konsumsi publik, jika komentar yang dituliskan tidak baik, maka sama dengan menghancurkan harga diri sendiri.[71]

[71] Nur and Muttaqin, "Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika)," 12.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* dari QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 ini memberikan simpulan yang jelas dan kontekstualis dalam penerapannya, sehingga landasan etis dalam bermedia sosial yang terkandung di dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 11 menjadi relevan untuk diaplikasikan ke dalam kehidupan sehari-hari khususnya dalam bermedia sosial. Hal ini dilakukan sebagai upaya untuk terciptanya kegiatan bermedia sosial yang positif dan saling menjunjung kedamaian antar sesama.

Refleksi atas Hasil Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap Landasan Etis dalam Bermedia Sosial QS. Al-Ḥujurāt [49]:11

Saat ini, media sosial telah menjadi gaya hidup. Setiap orang, tanpa memandang usia, menggunakan media sosial (medsos) di berbagai *platform* untuk terhubung dan berkomunikasi. Pengguna dapat dengan bebas mengakses dan berbagi informasi di seluruh dunia dalam waktu yang sangat singkat. Sayangnya, penyalahgunaan media sosial atau pengguna media sosial yang tidak mengindahkan aturan etika atau sopan santun jarang terjadi. Oleh karena itu menjadi penting untuk memberikan penafsiran yang kontekstual terhadap ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan tema ini dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*, sehingga makna ayat tidak hanya terpaku kepada makna literal saja tetapi juga bisa menyentuh konteks kekinian, khususnya di era media sosial yang telah menjadi candu bagi setiap orang, ditambah konten-konten dalam media sosial yang beragam dan bebas, membuat fenomena seperti *hate speech* sangat mungkin terjadi dan bahkan telah terjadi, salah satunya berwujud

sebagai budaya dalam realitas sosial.[72] Jika dahulu manusia mengekspresikan bentuk ketidaksukaan, ejekan, atau memanggil orang lain dengan gelar yang mengejek secara langsung di hadapan orang yang bersangkutan atau paling tidak menggunjing di belakang kini telah bergeser karena kecanggihan teknologi yang telah menghadirkan media sosial sebagai wadah yang seolah-olah mempersilahkan orang berekspresi.

Dahulu QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 dipahami sebagai bentuk larangan berperilaku yang menyimpang seperti merendahkan orang lain, mengejek, mengolok, membuka aib orang lain, menggunjing, serta memanggil orang lain dengan panggilan yang buruk dan panggilan yang tidak disukainya dengan niat mengejek sebagaimana kesenangan masyarakat Arab zaman dahulu. Umumnya, ayat ini memang mengarah kepada perbuatan merendahkan atau mengejek secara lisan dan langsung. Namun, di era sekarang bentuk-bentuk kejahatan seperti di atas tidak lagi hanya sebatas perbuatan dalam interaksi tatap muka, tetapi bahkan terlihat lebih ganas disampaikan dalam ruang media sosial, ditambah setiap orang bisa membuat akun palsu atau anonim yang nantinya dapat dihapus atau ditinggalkan ketika tidak lagi digunakan. Orang yang hendak melakukan kejahatan melalui media sosial dengan cara menghina, mencemarkan nama baik, melecehkan atau bahkan menipu akan dengan mudah melakukan tindakannya tanpa menghadapi sanksi sosial di dunia nyata. Menurut hemat penulis, ayat ini memiliki

[72] Muhammad Arif Hidayatullah Bina, "Fenomena Hate Speech Di Media Sosial Dan Konstruk Sosial Masyarakat," *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam* 4, no. 1 (April 26, 2021): 97.

relevansi yang pesannya tidak lekang oleh zaman, hanya saja landasan etis dalam bermedia sosial perlu diperhatikan dan diresonansikan, sebab kejahatan-kejahatan di media sosial bisa menjadi suatu konstruk sosial baru dalam masyarakat. Hal ini sejalan dengan penjelasan Najahan Musyafak dan A. Hasan Asy'ari Ulama'i bahwa ujaran kebencian adalah suatu tindakan kejahatan agama.[73] Kebebasan bermedsos yang disalahgunakan, bebas mengungkapkan pendapat, kebencian bahkan ancaman dan lain sebagainya juga bisa menjadi masalah bagi diri sendiri sebab terjebak kepada pelanggaran hukum.[74]

Hasil kajian artikel ini berbeda dengan penelitian yang lain. Ada beberapa penelitian-penelitian yang telah mengkaji QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 11 sebagaimana yang dibahas oleh penulis. Namun, di dalam kajiannya lebih fokus kepada bagaimana pendidikan karakter dan pendidikan multi-kultural yang berdasar kepada bentuk penafsiran yang tahlili, tematik, dan psikologis, sehinggga kasus-kasus yang sering terjadi di media sosial seperti *bullying* dan *hate speech,* atau kasus kejahatan media sosial lainnya belum tereksplor lebih dalam. Kajian dalam artikel ini memperlihatkan bahwa landasan etis dalam bermedia sosial yang dilahirkan dari QS. Al-Ḥujurāt [49]:11 menjadi sangat penting untuk digaungkan

---

[73] Lihat Musyafak, Najahan dan A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Agama Dan Ujaran Kebencian : Kritik Muatan Hate Speech Dalam Media Online*, n.d., 47, accessed August 24, 2022, https://books.google.com/books/about/Agama_dan_ujaran_kebencian_kritik_muatan.html?hl=id&id=_soHEAAAQBAJ.

[74] Lihat Sasongko Sasongko et al., "Ujaran Kebencian di Media Sosial dalam Perspektif Cyberlaw di Indonesia," *Proceeding of Conference on Law and Social Studies*, no. 0 (August 9, 2021), accessed August 24, 2022, http://prosiding.unipma.ac.id/index.php/COLaS/article/view/1872.

dengan model penafsiran yang lebih kontekstual sehingga penulis menggunakan pendekatan Ma'nā Cum Maghzā untuk menjawab problem akademik dari penelitian ini.

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, keberadaan editor dalam setiap konten yang disajikan dirasa menjadi sangat penting, sebab salah satu alasan maraknya konten sensitif di media sosial itu disebabkan tidak adanya filter dari pemegang otoritas. Di media sosial, siapa pun dapat menjadi editornya sendiri dan langsung memberikan konten pribadi kepada siapa pun. Sangat kontras dengan platform tradisional seperti surat kabar, radio dan televisi. Sebebas bagaimana pun media sosial dalam memberikan perangkat informasi dan dialog komunikasi, setidaknya para pengguna media sosial memahami bagaimana etika dalam bergaul dalam masyarakat sosial yang kemudian juga diterapkan dalam bermedia sosial, misalnya menggunakan bahasa yang baik, tidak mengumbar informasi yang bersifat pribadi, meneliti lebih lanjut kebenaran berita yang diterima, saling menghargai, dan sangat penting untuk menghindarkan diri dalam menyebarkan berita sara, aksi kekerasan, dan pornografi yang sekiranya tidak layak untuk menjadi konsumsi publik. Namun, tidak bisa dipungkiri terjadinya *hate speech* atau kejahatan medsos lainnya juga disebabkan minimnya budaya literasi dan kecerdasan emosional pemilik akun.[75]

[75] Bina, "Fenomena Hate Speech Di Media Sosial Dan Konstruk Sosial Masyarakat," 98.

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa, di dalam analisis linguistik QS. Al-Ḥujurāt [49]:11, terdapat beberapa kata yang menunjukkan sebuah situasi tertentu yang menyebabkan larangan mengujar kebencian muncul, di antaranya; *yaskhar, al-lamz,* dan, *tanābazū bi al-alqāb.* Larangan-larangan dari kata dan idiom dari ayat ini lebih spesifik mengarah kepada hal-hal yang bisa merendahkan manusia lainnya dan dilakukan secara lisan, baik yang seagama maupun tidak. Ayat ini memiliki inti bagaimana akhlak berhubungan dengan manusia lain secara langsung dan terang-terangan, bukan di belakangnya (gibah). *Al-maghzā at-tārikhī* ayat ini, yaitu janganlah berperilaku merendahkan orang lain, mengejek, mengolok, membuka aib orang lain, menggunjing, serta memanggil orang lain dengan panggilan yang buruk dan panggilan yang tidak disukainya dengan niat mengejek sebagaimana tatanan masyarakat Arab di zaman dahulu yang mempunyai sebuah kebiasaan mengejek, mengolok, dan memanggil atau memberi gelar kepada seseorang dengan gelar yang tidak baik, atau dengan istilah lain dikenal dengan sebutan ujaran kebencian *(hate speech).*

Sedangkan makna signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu’āṣir)*, ayat ini berkaitan dengan fenomena *hate speech* di media sosial. Meskipun dalam konteks makro dan mikro mengarah kepada perbuatan merendahkan atau mengejek secara lisan dan langsung, namun di era modern seperti sekarang ini, ujaran kebencian sudah tidak lagi menggunakan lisan, melainkan melalui media sosial, baik itu berupa postingan kata-kata, atau kolom

komentar yang berisi berbagai kalimat yang merendahkan, dan lain sebagainya yang sering disebut dengan istilah *hate speech*. Adapun pesan utama ayat ini dalam konteks sekarang adalah; setiap manusia harus saling menghargai, baik itu sesama identitas maupun berbeda identitas. Signifikasi lainnya, ayat ini adalah bentuk larangan untuk merendahkan manusia lainnya dan cenderung membatasi kebebasan berekspresi yang menjadi objek sasaran, sehingga nilai kemanusiaan di dalam ayat ini masuk ke dalam kategori landasan etis dalam bermedia sosial. Ayat ini memiliki relevansi yang pesannya tidak lekang oleh zaman, hanya saja landasan etis dalam bermedia sosial perlu diperhatikan dan diresonansikan, sebab kejahatan-kejahatan di media sosial bisa menjadi suatu konstruk sosial baru dalam masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

A. M. Al-Maraghi. *Tafsir Al-Maraghi*. Terj. Anshori Umar Sitanggal. Karya Toha Putra, 1993.

Absari, Anandita. "Identitas Sosial Penggemar K-Pop (Perbandingan Antara Penggemar K-Pop Yang Tergabung Dalam Komunitas KFM Dan Penggemar K-Pop Yang Tidak Tergabung Dalam Komunitas KFM)." UIN Maulana Malik Ibrahim, 2013.

Abū Zakariā Muḥy as-Dīn Yaḥya ibn Syaraf al-Nawawī. *Al-Manhāj Syarḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Juz 8. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabi, 1392.

al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, n.d.

Al-Maraghi, Aḥmad Musṭafā. *Tafsīr Al-Marāgī*. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2006.

Ar-Rāgib al-Aṣfihānī. *Mufradāt Li Alfāẓ Al-Qur'ān*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2009.

al-Zamakhsyarī, Abu al-Qāsim Maḥmūd. *Al-Kasysyāf 'an Ḣaqā'iq Gawāmiḍ at-Tanzīl*. Juz 4. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsīr Al-Munīr Fī al-Aqīdah wa Al-Syarī'ah wa Al-Manhaj*. Jilid XIII. Beirut: Dar el-Fikr, 1991.

Arofah, Ni'matul. "Nilai-nilai pendidikan multikultural dalam Al-Qur'an: Analisis Surat Al-Hujurat ayat 11-13 dan Al-Maidah ayat 2." Undergraduate, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017. Accessed August 23, 2022. http://etheses.uin-malang.ac.id/10665/.

Ash-Shidiq, Muhammad Aulia, and Ahmad R. Pratama. "Ujaran Kebencian Di Kalangan Pengguna Media Sosial Di Indonesia: Agama Dan Pandangan Politik." *AUTOMATA* 2, no. 1 (January 17, 2021). Accessed August 23, 2022. https://journal.uii.ac.id/AUTOMATA/article/view/17286.

Aṣ-Ṣabūnī, 'Ali. *Ṣafwat At-Tafāsīr*. Juz 3., n.d.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Asbabun Nuzul (Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an)*. Terj. Tim Abdul Hayyie cet.1. Jakarta: Gema Insani, 2008.

Biharina, Akfina. "Kajian Tafsir Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat Ayat 11-13." *El-Santry* 1, no. 2 (2020).

Bina, Muhammad Arif Hidayatullah. "Fenomena Hate Speech Di Media Sosial Dan Konstruk Sosial Masyarakat." *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam* 4, no. 1 (April 26, 2021): 92–100.

Elvina, Iffah. "Nilai-Nilai Akhlak Sosial Dalam Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tahlili Pada QS.al-Hujurat Ayat 11-13 - Walisongo Repository." UIN Walisongo, 2017. Accessed August 23, 2022. http://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/7604/.

Fahimah, Siti. "Etika Komunikasi Dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Surat Al-Hujurat 1-8. Madinah." *Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (2014).

Fakhr ad-Dīn al-Rāzī. *Mafātīḥ Al-Gaib*. Juz 28. Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-'Arabi, 1420.

Herawati, Dewi Maria. "Penyebaran Hoax Dan Hate Speech Sebagai Representasi Kebebasan Berpendapat." *Promedia* 2, no. 2 (2016).

Jalalain, Imam. *Tafsir Al-Jalalain*. Indonesia: Tafsir al-Jalalain, 2007.

Jamāl al-Dīn Abī al-Faḍl ibn ManẒūr. *Lisān Al-'Arab*. Juz 7. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Kamin, Nur. "Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tahlili Surat al-Hujurat Ayat 11 Dan 12) - Walisongo Repository." IAIN Walisongo, 2011. Accessed August 23, 2022. http://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/2523/.

K.H.Q Shaleh dan H.A.A. Dahlan. *Asbabun Nuzul*. 2nd ed. Bandung: CV Penerbit Diponerogo, 2011.

Lailiyah, Nuriyatul. "Presentasi Diri Netizen dalam Konstruksi Identitas di Media Sosial dan Kehidupan Nyata." *Jurnal Ilmu Sosial* 15, no. 2 (November 2, 2016): 103–110.

Lutfi, Saiful. "Materi Pendidikan Akhlak menurut Al-Qur'an: Analisis Surah Al-Hujarat Ayat 11-12." *Al-Mudarris (Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam)* 3, no. 2 (November 1, 2020): 159–168.

Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Juz 22. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.

Muḥammad ibn 'Umar Nawawī al-Jāwī al-Bantanī. *Marāḥ Labīd Li Kasyf Al-Ma'āni al-Qur'ān al-Majīd*. Juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417.

Mulyadi, Erwin, and Henni Gusfa. "The Regulation (ITE Law) Socialization and Implementation Model by Kominfo to Mitigate Negative Content on Social Media," 2019.

Muna, Muhammad Khusnul, M. Yusuf Agung Subekti. "Tujuan Pendidikan Islam Dalam Al Qur'an [Kajian Surah Al-Hujurat Ayat 11-13 Tafsir Al- Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili]." *Jurnal Piwulang* 2, no. 2 (2020).

Musyafak, Najahan dan A. Hasan Asy'ari Ulama'i. *Agama Dan Ujaran Kebencian : Kritik Muatan Hate Speech Dalam Media Online*, n.d. Accessed August 24, 2022. https://books.google.com/books/about/Agama_dan_ujaran_kebencian_kritik_muatan.html?hl=id&id=_soHEAAAQBAJ.

Nur, Iffatin, and Muhammad Ngizzul Muttaqin. "Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika)." *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 8, 2020): 1–14.

Pamungkas, Cahyo. "Global Village Dan Globalisasi Dalam Konteks Ke-Indonesiaan" (n.d.).

Poe, Larry. "Cybercrime in the Age of Digital Transformation, Rising Nationalism and the Demise of Global Governance." In *Modern Police Leadership*, 2021.

Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an, Terj. Asias Yasin*. Cet. 1. Vol. Jilid X. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.

Rahmadhany, Anissa, Anggi Aldila Safitri, and Irwansyah Irwansyah. "Fenomena Penyebaran Hoax dan Hate Speech pada Media Sosial." *Jurnal Teknologi Dan Sistem Informasi Bisnis* 3, no. 1 (January 31, 2021): 30–43.

Rahman, Syaifur. "Pendidikan Multikulturalisme Analisis Terhadap Nilai-Nilai Pendidikan Q.S. Al-Baqarah Ayat 62 Dan Al-Hujurat Ayat 10,11,12 Dan 13." *At- Ta'lim : Jurnal Pendidikan* 4, no. 1 (January 15, 2018): 85–109.

Sasongko, Sasongko, Viska Anindya Apta Artanti, Nadila Utami Putri, Joni Hendrawan, and Siska Diana Sari. "Ujaran Kebencian di Media Sosial dalam Perspektif Cyberlaw di Indonesia." *Proceeding of Conference on Law*

and Social Studies, no. 0 (August 9, 2021). Accessed August 24, 2022. http://prosiding.unipma.ac.id/index.php/COLaS/article/view/1872.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Vol. 12. Jakarta: Lentera Hati, 2012.

Simarmata, Janner, Muhammad Iqbal, Muhammad Said Hasibuan, Tonni Limbong, and Wahyuddin Albra. *Hoaks dan Media Sosial: Saring Sebelum Sharing*. Yayasan Kita Menulis, 2019.

Syamsuddin, Sahiron. "Klaim Kebenaran Agama-Sahiron," 2020.

Syamsuddin, Sahiron, Tipologi Pemikiran, Tafsir Pada, and Masa Kontemporer. "1 Sahiron-Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Mana-Cum-Maghza." 1–18, 2020.

Thoyyib, M. "Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Al-Qur'an (Telaah Surat al-Hujurat Ayat 11-13)." *Al Hikmah* 2, no. 2 (2012).

Witro, Doli. "Peaceful Campaign in Election Al-Hujurat Verse 11 Perspective." *Alfuad* 3, no. 2 (2019). Accessed August 23, 2022. https://ojs.iainbatusangkar.ac.id/ojs/index.php/alfuad/article/view/1796/1395.

Biografi Penulis

Saifuddin Zuhri Qudsy, dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Minat risetnya mencakup studi Al-Qur'an dan hadis, dan agama dan lintas budaya.

Mahbub Ghozali, dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia memiliki minat risetnya seputar studi Al-Qur'an.

Hakam al-Ma'mun, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Fahrudin, tim akademik Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di IAIN Jember.

Ahmed Zaranggi Ar Ridho, tim akademik Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di STFI Sadra Jakarta.

Satria Tenun Syahputra, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di STAI-PIQ Sumatera Barat.

M. Marovida Aziz, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Muhafizah, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di IAIN Pontianak.

Fatimah Fatmawati, dosen di Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) An Nur, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 dan S2 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Miftahur Rohmah, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di UIN Walisongo Semarang.

Safira Malia Hayati, mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di UIN Sultan Syarif Kasim Riau.

Safri Nur Jannah, tim akademik Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S1 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Gagasan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan upaya untuk mencapai keseimbangan hermeneutik (*balanced hermeneutics*) yang tidak ditemukan dalam gagasan-gagasan sebelumnya. Keseimbangan hermeneutik dicapai dengan memberikan porsi yang sama antara makna asal literal (*al-ma'na al-aṣlī*) dengan pesan utama (*al-maghzā)* di balik makna literal. Proses pencarian makna asal literal (*al-ma'nā at-tārīkhī*) dilakukan secara bersama dengan pencarian signifikansi fenomenal historis (*al-magzā at-tārīkhī*) melalui empat komponen analisis; analisis linguistik, analisis intratekstual, analisis intertekstual, dan analisis konteks historis. Empat komponen analisis tersebut saling bersinergi untuk menentukan makna asli dan signifikansi historis yang menghasilkan makna saat ayat dipahami pada masa pewahyuan (*al-maghzā at-tārīkhī*) dan menjadi dasar penemuan makna baru yang menyesuaikan dengan pesan utama fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir).*

SUKA PRESS

Program Studi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta